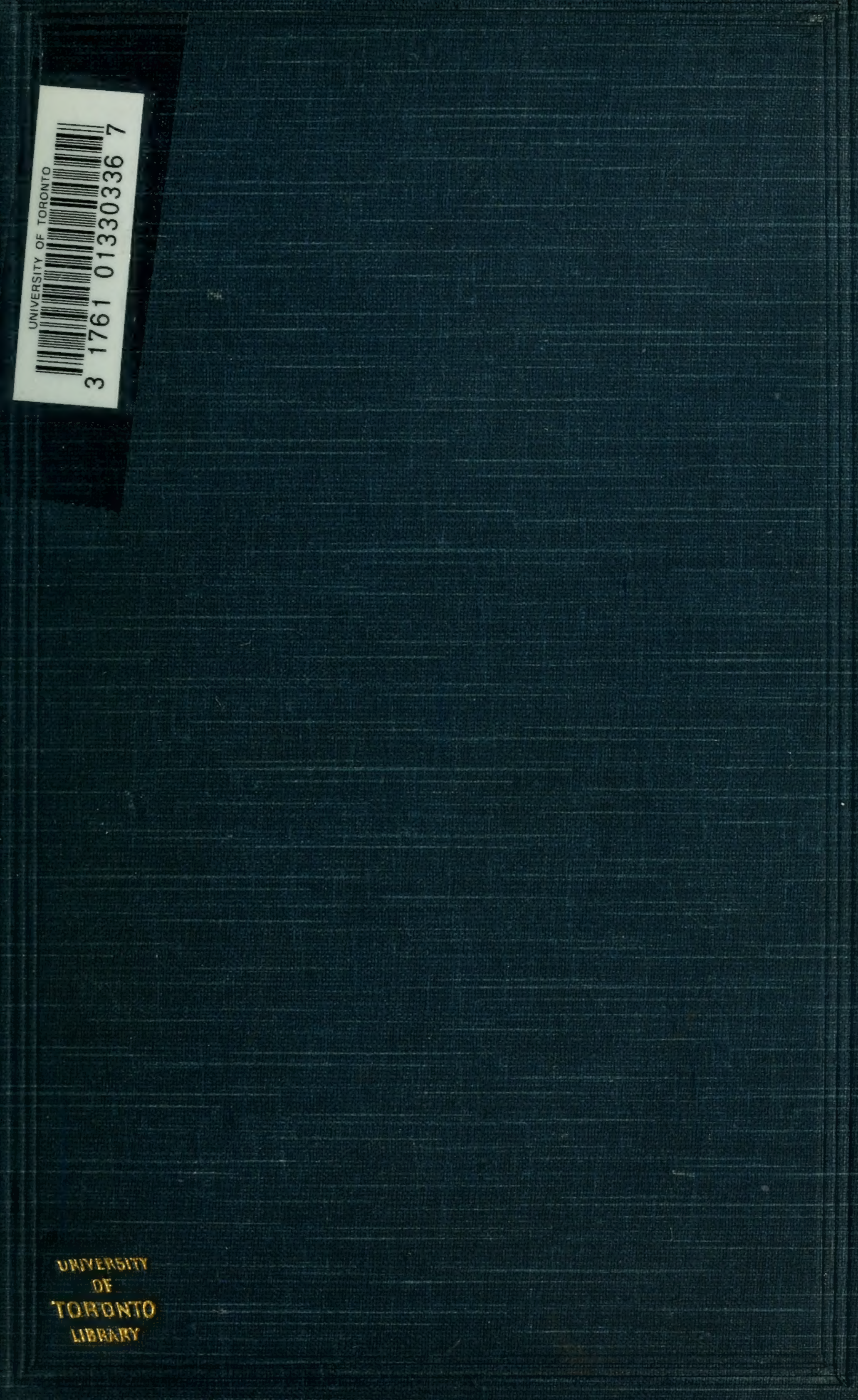

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01330336 7
UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY





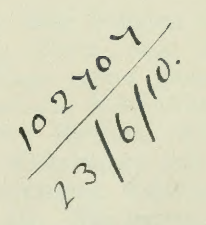
HERDER

ALS PHILOSOPH

VON

Dr. CARL SIEGEL
PRIVATDOZENT DER PHILOSOPHIE AN DER WIENER UNIVERSITÄT





STUTTGART UND BERLIN 1907
J. G. COTTA'SCHE BUCHHANDLUNG NACHFOLGER

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart

Vorwort

Auch dieses Buch darf sich rühmen, einem dringenden Bedürfnisse entsprungen zu sein — aber nicht des Publikums, sondern vielmehr des Autors. Nicht des Publikums, dem treffliche Werke über Herder zur Verfügung stehen, wie das grundlegende, umfassende Werk von Haym über Herder im allgemeinen, das kleine, aber höchst klar und übersichtlich gearbeitete Buch von Kronenberg speziell über Herders Philosophie und die bedeutsamen Bücher von Kühnemann, sowie endlich eine große Zahl von Monographien über einzelne Gebiete dieser Philosophie, die freilich vielfach nicht über die betreffenden Ausführungen bei Haym hinausführen. Nicht des Publikums also, wohl aber des Autors, der, mit dem Studium der Einwirkungen Spinozas auf die Philosophie Deutschlands beschäftigt, naturgemäß zu den Klassikern und insbesondere zu Herder geführt und dazu gedrängt wurde, sich durch unmittelbare Lektüre seiner Werke in dessen Weltanschauung zu versenken. Dabei trat die ursprüngliche Fragestellung, das Verhältnis Herders zu Spinoza, in dem Maße zurück, als die Einheitlichkeit der über die verschiedensten philosophischen Disziplinen ausgedehnten Anschauungen Herders und damit zusammenhängend das Verhältnis zu einem anderen Denker, zu Kant nämlich — je länger, je mehr — die Aufmerksamkeit des Verfassers in Anspruch nahm und in den Vordergrund des Interesses rückte.

Gerade nach diesen beiden Richtungen aber konnten die oben genannten Werke nicht befriedigen: Haym nach der ersteren Richtung nicht, weil er der Anlage seines ganzen Werkes entsprechend weit mehr die historische Entwicklung als den systematischen Zusammenhang von Herders philosophischen Anschauungen verfolgen kann, Kühnemann wieder nach der letzteren nicht, weil er als überzeugter Kantianer naturgemäß ein geringes Interesse an den Anschauungen nimmt, die einem vollständig anders gearteten Gedankenkreis entstammen. Etwas Ähnliches gilt übrigens von fast allen den anderen Autoren, welche speziell die Frage Herder-Kant zum Gegenstand ihrer Untersuchung gemacht haben; auch von Kronenberg, dessen Werkchen trotz seiner sonstigen Vorzüge

den Verfasser übrigens besonders deshalb nicht befriedigen konnte, weil es die äußeren Anstöße, die Herders Denken sukzessive erfuhr, entschieden überschätzt und allzusehr gewisse Wandlungen hervortreten läßt, wodurch dessen einheitlich durchgehende und trotz aller Assimilationen charakteristische Weltanschauung verdeckt und verdunkelt wird. Gerade diese Einheitlichkeit herauszuarbeiten, darauf kommt es dem Verfasser an, und darum sieht er auch das Schwergewicht seiner Darstellung in dem zweiten, synthetischen Teile des vorliegenden Buches, wo er Herders Weltanschauung, nach verschiedenen Gebieten, wie Metaphysik, Natur- und Geschichtsphilosophie, Erkenntnislehre, Ästhetik und Ethik, geordnet, zu beschreiben versucht. Nur eine für den Fernerstehenden wohl kaum entbehrliche Ergänzung zu diesen Ausführungen soll der erste, analytische Teil bilden, der wie der zweite das Gewordene, so das Werden selbst verfolgt. Dieser erste Teil, der etwas wesentlich Neues zu bringen nicht beansprucht, war ursprünglich kürzer gedacht und könnte es auch sein, wenn die Analysen der einzelnen größeren philosophischen Schriften unseres Autors wegfielen. In der Tat wären diese für die bekanntesten Werke, wie etwa für den „Ursprung der Sprache“, die „Ideen“ und „Gott“, kaum nötig gewesen und fanden hauptsächlich nur der Konformität wegen (übrigens in möglichster Knappheit) ihren Platz, da eine etwas eingehendere Besprechung anderer Werke, wie insbesondere der meist so verkannten und verketzerten Oppositionswerke gegen Kant, denn doch dringend geboten schien.

Zum Schlusse nur noch ein Wort über die Handhabung der Kritik durch den Verfasser. Manche werden vielleicht ein stärkeres Hervortreten des kritischen Momentes vermissen; allein der Verfasser lehnt jede nicht immanente Kritik in einer philosophie-historischen Einzeldarstellung von vornherein ab, und es kann daher für ihn überhaupt nur die Aufzeigung von klaffenden inneren Widersprüchen oder empfindlichen Lücken innerhalb des ganzen charakteristischen Gedankenkreises in Betracht kommen. Das Notwendigste nach dieser Richtung dürfte denn auch hier geschehen sein. Viel dankbarer aber gerade bei der Philosophie eines Herder scheint dem Verfasser zu sein der Nachweis der inneren Zusammenhänge und die Hervorhebung der letzten leitenden Motive in dieser Weltanschauung, deren fruchtbare Fortwirkung auch in der Gegenwart kaum zu leugnen sein wird.

Wien, im Juni 1907

Carl Siegel

Inhalt

Erster (analytischer) Teil: **Der philosophische Entwicklungsgang**

Zweiter (synthetischer) Teil:

Die philosophische Weltanschauung

Einleitung

In einer Zeit, wo Philosophie nicht mehr mit einem bestimmten philosophischen System, das womöglich in eine für Uneingeweihte völlig unverständliche Formelsprache eingekleidet erscheinen muß, identifiziert wird, bedarf es keiner Rechtfertigung, wenn man von Herders Philosophie spricht. Hat man doch in unseren Tagen, und zwar mit vollem Recht, es unternommen, einerseits Männer strengster, exaktester Wissenschaftlichkeit, wie Galilei, Helmholtz etc., anderseits wieder Dichter und Künstler überhaupt, wie Goethe, Wagner, der Philosophiegeschichte einzugliedern. Und in der Tat haben zum Beispiel gerade die Genannten, ganz abgesehen natürlich von ihren sonstigen unsterblichen Verdiensten, gewiß weit größere Bedeutung für die Philosophie und deren Entwicklung als gar manche zünftige Vertreter der Philosophie, denen die ältere Geschichte vielfach ihre Aufmerksamkeit im breitesten Maße zugewandt hat.

Mindestens in demselben, wenn nicht in noch höherem Maße gilt dies von Herder. Ein Philosoph im starren Schulverstande dieses Wortes kann er freilich nicht genannt werden, und er selbst wäre der Letzte, der dieses Prädikat beansprucht. Hat er doch schon als junger Mann es immer und immer wieder hervorgehoben, daß es ihm nicht um eine abstrakte, tote, sondern konkrete, lebendige Philosophie zu tun sei, eine menschliche Philosophie, die für das Volk von Nutzen sein könne. Und noch am Ende seiner literarischen Tätigkeit bekennt er mit einer Deutlichkeit, die keinen Zweifel aufkommen läßt: „Der philosophische Geist ist schätzbar; die ausgemachte Meister- und Zunftphilosophie bei weitem nicht

so sehr, ja sie ist dem Fortdringen oft schädlich" (Humanitätsbriefe Nr. 51 XVII, S. 247). Und diese Richtung auf das Konkrete und Lebendige ist tief in Herders Natur begründet: er vermag die Ansprüche von Kopf und Herz nicht scharf zu trennen, Denken und Fühlen gehen bei ihm Hand in Hand. Die große Rolle, welche das Gefühlselement bei Herder spielt, ist es übrigens auch allein, welche gestattet, ihn — wie es vielfach geschieht — zu den Glaubensphilosophen zu zählen und an die Seite von Hamann und Jacobi zu stellen.

Aber noch ein anderes mehr äußerliches Moment trägt dazu bei, Herder von streng systematischen Denkern zu trennen: der Umstand nämlich, daß fast alle Werke, welche die Quelle für Herders Philosophie bilden, Gelegenheitsschriften sind. Vom „Ursprung der Sprache" und anderen Preisschriften angefangen, bis zur „Kalligone", die wieder wie so viele andere der Opposition gegen einen anderen Standpunkt ihr Dasein verdankt, sind fast alle philosophischen Werke Herders Preisschriften, Streitschriften, Denkmalsetzungen. Die einzige Ausnahme eigentlich bilden die „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit", die freilich auch im Mittelpunkt aller seiner philosophischen Bestrebungen stehen und die allein genügen würden, Herder eine dauernde Stellung in der allgemeinen Geschichte der Philosophie zu sichern. Ich sage ausdrücklich in der allgemeinen Philosophiegeschichte, denn nach einer Richtung hat man wohl seit Beginn eigentlicher philosophiehistorischer Studien Herders Bedeutung gewürdigt — in der Richtung der Geschichtsphilosophie nämlich, als deren Begründer zum mindesten in Deutschland er mit vollem Rechte angesehen wird.

Aber gerade dadurch werden Herders Ideen nur sehr einseitig charakterisiert. Nur infolge der Neuartigkeit des Gegenstandes mußte diese Seite zunächst ins Auge fallen. Im übrigen aber hat Herder — vom allgemein historischen Standpunkt gesehen — kaum weniger Bedeutung für die Naturphilosophie als für die Geschichtsphilosophie. Hier wie dort knüpft er an Leibniz an. Und diese Wiederanknüpfung allein an die originale Leibnizsche Philosophie — im Gegensatz zu dem im 18. Jahrhundert verzopften, in den Formen der Wolffschen

Schulphilosophie erstarrten Leibnizianismus — bedeutet ein großes Verdienst und weist ebenso wie in die Vergangenheit zurück, in die zukünftige Entwicklung vor. Für die Geschichtsphilosophie ist dies oft genug schon betont worden: ohne Herder und Hegel kein Ranke u. s. w. Aber auch für die Naturphilosophie gilt eben etwas dem ganz Analoges. Herder nimmt den Idealismus der nachkantschen Philosophie vorweg und birgt speziell alle Elemente der Schellingschen Naturphilosophie in sich, soweit ihr überhaupt irgend welche Bedeutung zukommt. Ja noch mehr. Indem Herders Idealismus entschieden realistischer oder, vielleicht besser gesagt, weniger subjektiv gefärbt ist als der der spekulativen Naturphilosophie zu Beginn des 19. Jahrhunderts, ergeben sich bei ihm viel deutlichere Berührungspunkte mit unseren modernen Anschauungen als bei Schelling. Und eben hierin scheint mir vor allem, rein historisch genommen, Herders Stellung in der Geschichte der Naturphilosophie zu liegen, um es kurz zu sagen: Herder läßt als Bindeglied die Kontinuität der Entwicklung von Leibniz über Schelling bis zu unseren Tagen auf das deutlichste hervortreten.

Aber nicht nur durch die Wiederanknüpfung an Leibniz, auch durch die von Lessing zuallererst angeregte Wiederbelebung des vergessenen, ja völlig verfemten Spinoza, an der Herder mit Goethe tätigst Anteil genommen, hat Herder entscheidend in die Weiterentwicklung der deutschen Philosophie eingegriffen — wobei es wenig verschlägt, daß das Bild, das er von Spinozas Weltanschauung entworfen, kein historisch völlig treues genannt werden kann. Sowie er eben hier die Spinozistische Philosophie mit den Ideen eines Leibniz verquickt hat, verband er wieder nach anderer Richtung Leibnizsche Anschauungen mit denen der englischen Philosophie eines Locke, Shaftesbury, ja selbst eines Hume. Und insofern er in dem Versuch, den deutschen Idealismus mit dem englischen Empirismus zu verschmelzen, mit seinem großen Zeitgenossen Kant zunächst auf gleichem Boden zu stehen scheint, ist endlich die Abrechnung Herders mit diesem seinem einstigen Lehrer von nicht geringem Interesse. Auch wenn diese Abrechnung mit Kant alles eher als eine endgültige Widerlegung oder

auch nur eine glückliche Kritik des Kantschen Kritizismus bedeutet, so stellt sie doch jedenfalls einen höchst beachtenswerten Versuch dar, dem kritischen Idealismus einen völlig verschiedenen Standpunkt entgegenzusetzen und durch ihn die Kantsche Betrachtungsweise in wünschenswerter Weise zu ergänzen. Auch hier wieder weist Herder weit über seine Zeit hinaus, bis in die jüngste Vergangenheit oder Gegenwart, wie dies durch die Namen Ueberweg und Trendelenburg z. B. genügend gekennzeichnet sein dürfte.

Erster Teil

Der philosophische Entwicklungsgang



I. Abschnitt

Studienzeit in Königsberg. Kant und Hamann

Johann Gottfried Herder ist am 25. August 1744 in einem ärmlichen Hause des ostpreußischen Städtchens Mohrungen geboren. Seine geistige Geburtsstätte aber war Königsberg, wohin er durch den Regimentsarzt Schwarzerloh mit 17 Jahren gebracht wurde. Zwei der bedeutendsten Männer des ganzen Königsberger Kreises, Kant und Hamann, standen ihm als Paten bei dieser Wiedergeburt an der Seite. Es gibt kaum zwei größere Gegensätze als diese zwei Männer. Kant gekennzeichnet durch Klarheit und Scharfsinn, Hamann ausgezeichnet durch Dunkelheit und Tiefsinn; Kant, dessen Sinn vor allem für das allgemein Notwendige entwickelt ist und der darum in erster Linie von den Spezialwissenschaften Mathematik und exakte Naturwissenschaft bevorzugt, Hamann, dessen Sinn auf das Individuelle, Einmalige geht und dessen Interesse darum ein vorzugsweise historisches ist. Und daß Männer mit einem solchen ungeheuren Abstand voneinander beide in Herders Seele einen Widerklang finden konnten, das ist vielleicht so recht bezeichnend für das Umfassende der Herderschen Natur. Doch es ist notwendig, sein Verhältnis zu diesen beiden Männern, zu Kant und Hamann, die beide mehr oder weniger dauernd auf ihn Einfluß genommen haben, näher zu betrachten.

Am 21. August 1762 betritt der junge Herder, der das Studium der Medizin, das er nach Schwarzerlohs Intentionen hatte ergreifen sollen, bald auf eigene Faust mit dem Studium der Theologie vertauscht hatte, den Hörsaal des Philosophen Kant. Kant trug gerade, am Ende seines Kollegs über Metaphysik

stehend, über das Commercium von Körper und Geist vor und erörterte die Frage, ob es außer der menschlichen Seele noch andere Geister geben könne. Und dabei streifte er den mannigfachen Aberglauben an Gespenster und Spuk und bewies, wie überall doch eine natürliche Erklärung dieser vorgeblich wunderbaren Erscheinungen vorzuziehen sei. Und endlich kam er von dieser Frage aus auf den höchsten Geist, auf das Dasein Gottes zu sprechen. Durch diese Vorlesung wurde der junge Herder derart angeregt, daß er beschloß, von nun an Kants Vorlesungen regelmäßig zu besuchen.[1] Diesen seinen Plan hat er nun auch tatsächlich durch volle zwei Jahre hindurch verwirklicht und sämtliche Vorlesungen des Philosophiedozenten, mehrere Male sogar, besucht. Wenn man bedenkt, daß Kant damals vier, fünf, oft sechs vier- und mehrstündige Kollegien in einem Semester zugleich, also im ganzen durchschnittlich etwa zwanzig Stunden wöchentlich gelesen hat,[2] so begreift man, daß Herder sich ganz gründlich in jenen Jahren dem philosophischen Studium ergab. Logik, Metaphysik, Moralphilosophie, die Kant mindestens jedes Jahr einmal las, physische Geographie, Mathematik und theoretische Physik waren die Gegenstände, auf welche sich Kants Vorlesungen ausdehnten. Und in welcher Weise er diese Gegenstände behandelt hat, das ersehen wir am besten aus einer kleinen, gerade in der Herderschen Studienzeit (1765) veröffentlichten Beilage zum Lektionskatalog, die den Titel führt: „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765—66.“ Es läßt sich aus dieser Nachricht z. B. entnehmen, daß Kant der Metaphysik eine empirische Psychologie und eine empirische Körperlehre vorausgeschickt hat, und daß er auch in der Ethik ähnlich zuerst dasjenige, was wirklich geschieht, besprach, bevor er auf das überging, was geschehen solle. Und endlich hatte Kant zu jener Zeit das von ihm ursprünglich viel beschränkter angelegte Kolleg, das daher auch noch den bezeichnenden Titel physische Geographie weiterführte, ganz wesentlich erweitert, indem er auf den eigentlichen physischen Teil einen, wie er es nennt, moralischen und einen politischen Teil folgen läßt. Im ersten behandelte er den jetzigen Zustand der Erde, im zweiten den Menschen

auf dieser Erde in seiner natürlichen Gestalt und im dritten endlich die Verbindungen der Menschen zu Völkern und Staaten.[3]

Und alle diese Vorlesungen nun hat Herder nicht nur fleißig besucht, sondern wie wir positiv wissen, zu Hause sorgfältig durchgearbeitet.[4] Aus diesen Bearbeitungen ist dann auch eine größere Schülerarbeit hervorgegangen, betitelt „Versuch über das Sein“, in welcher er bereits in einer für sein späteres Denken charakteristischen Weise von Raum, Zeit und Kraft als den drei Grundformen, in welchen das Sein sich äußert, ausgeht, — eine Arbeit, die auch seinem Lehrer Kant überreicht wurde.[5] Und ebenso hat Herder, als er einstmals von Kants Ausführungen über Zeit und Ewigkeit in einer seiner Vorlesungen ganz besonders begeistert wurde und diese Ideen in Verse gesetzt hatte, dieses Gedicht seinem Meister überreicht. Ja, Kant, den die Verse an seine Lieblingsdichter Haller und Pope erinnerten, las mit Zeichen der deutlichen Befriedigung und Anerkennung bei nächster Gelegenheit dieses Gedicht seinem Auditorium vor.[6]

Aus alledem geht wohl schon zur Genüge hervor, daß Herder kaum übertrieben hat, wenn er später gelegentlich in einem Briefe von der Philosophie sagte, daß sie das „Lieblingsfeld seiner Jugend wurde“.[7] Und berühmt ist der Ausspruch, den er fast ein Menschenalter nach seiner Studienzeit eben bezüglich seines Lehrers Kant gemacht hat. In der sechsten Sammlung der Humanitätsbriefe heißt es wörtlich: „Ich habe das Glück genossen, einen Philosophen zu kennen, der mein Lehrer war. Er in seinen blühendsten Jahren hatte die fröhliche Munterkeit eines Jünglinges. . . . Seine offene, zum Denken gebauete Stirn war ein Sitz unzerstörbarer Heiterkeit und Freude; die gedankenreichste Rede floß von seinen Lippen; Scherz und Witz und Laune standen ihm zu Gebot, und sein lehrender Vortrag war der unterhaltendste Umgang. Mit eben dem Geist, mit dem er Leibnitz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume prüfte, und die Naturgesetze Keplers, Newtons, der Physiker verfolgte, nahm er auch die damals erscheinenden Schriften Rousseaus, seinen Emil und seine Heloise, sowie jede ihm bekannt gewordene Natur-Entdeckung auf,

würdigte sie, und kam immer zurück auf unbefangene Känntniß der Natur und auf moralischen Wert des Menschen. Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte; nichts Wissenswürdiges war ihm gleichgültig; keine Kabale, keine Sekte, kein Vorteil, kein Namen-Ehrgeiz hatte je für ihn den mindesten Reiz gegen die Erweiterung und Aufhellung der Wahrheit. Er munterte auf, und zwang angenehm zum Selbstdenken; Despotismus war seinem Gemüt fremde. Dieser Mann, den ich mit größester Dankbarkeit und Hochachtung nenne, ist Immanuel Kant; sein Bild steht angenehm vor mir."[8]

Heben wir nochmals hervor, was Herder hier vor allem an seinem Lehrer anerkennt: die Lehrart, die liebenswürdige und launige Vortragsweise, das reiche konkrete Wissen, insbesondere auf dem Gebiete der Naturlehre, den Mangel leerer Spekulation, indem auch die Metaphysik als letztes Resultat der Erfahrungswissenschaften erscheint, die Auseinandersetzung mit älteren und neuesten Philosophen (Rousseaus „Emil" z. B. war gerade 1762 erschienen) und endlich Kants Liberalismus, der in den Worten: „Despotismus war seinem Gemüt fremde", seinen schönen Ausdruck findet. Und wenn Herder gerade bezüglich dieses letzten Punktes an anderer Stelle anders geurteilt hat,[9] so ist dies durchaus kein Widerspruch. Die Tyrannei und Einseitigkeit der Kantschen Richtung tritt erst später auf, und der eben hervorgehobene Liberalismus bezieht sich auf den Kant der Sechzigerjahre. Auch Paulsen hebt in seinem schönen Kantbuche die Erstarrung und das tyrannische Element hervor, das in Kants späterem Denken namentlich einem Feder und Eberhard, ferner insbesondere auch Beck und Fichte gegenüber zum schroffen Ausdruck kam.[10]

Wenn Herder die Liberalität Kants als seines Lehrers hervorhebt, so weist dies insbesondere gewiß auch darauf, daß er selbst als Schüler trotz aller Anerkennung kein blinder Verehrer gewesen sei. Und wir dürfen darum einem viel berufenen Passus aus der Zeit des späteren Herder (in der Vorrede zur Kalligone) nicht ohne weiteres jede objektive Bedeutung aberkennen. Er sagt an der genannten Stelle, indem er sich

als einen Jüngling, der Kants sämtliche Vorlesungen, mehrere wiederholt, gehört habe, einführt: „Bald aber merkte der Jüngling, daß, wenn er sich diesen Grazien des Vortrages überließe, er von einem feinen dialektischen Wortnetz umschlungen würde, innerhalb welchem er selbst nicht mehr dächte. Strenge legte ers sich also auf, nach jeder Stunde das sorgsam-Gehörte in seine eigne Sprache zu verwandeln, keinem Lieblingswort, keiner Wendung seines Lehrers nachzusehen und eben diese geflissentlich zu vermeiden. Zu solchem Zweck verband er mit dem Hören das Lesen der bewährtesten Schriftsteller alter und neuer Zeit mit gleicher Sorgfalt, und erwarb sich dadurch, wie er glaubte, die Fertigkeit, in der Seele jedes Schriftstellers auf einige Zeit wie in seinem Hause zu wohnen, alle dessen Hausrat bequem und nützlich zu gebrauchen, in allen Zeiten und in den verschiedensten Denkarten zu leben, aber auch ausziehen zu können und mit sich selbst zu wohnen. In dieser Übung bestärkten ihn insonderheit Plato, Bacon, Shaftesburi, Leibnitz. Nie also fühlte er sich freier und ferner vom System seines Lehrers, als wenn er dessen Witz und Scharfsinn scheu ehrte.“ [11] So ist es zum mindesten sicher, daß Herder diese Selbständigkeit, die er hier dem Zuhörer vindiziert, unmittelbar nachdem er die Universität verlassen hatte und da ihm Kant bogenweise seine eben erscheinende Schrift: „Träume eines Geistersehers“ zusandte, deutlich dokumentierte, indem er die Arbeit seines Lehrers frei und offen kritisierte und insbesondere auch direkt gewisse „Zweifel wider manche von dessen philosophischen Hypothesen und Beweisen, insonderheit da, wo sie mit der Wissenschaft des Menschlichen grenzen“, als mehr denn bloße Spekulationen bezeichnete. [12]

Nur diese Selbständigkeit vermag es auch zu erklären, daß ein auf der anderen Seite so empfängliches Gemüt, wie der junge Herder, obgleich er doch durch Jahre hindurch mit solchem Feuereifer die gewiß höchst eindringlichen Vorlesungen Kants gehört und überdies seine Schriften gelesen, ja zum Teil wenigstens sogar exzerpiert hatte, nicht noch viel weitergehend und insbesondere nachhaltiger beeinflußt worden ist. Diese Beeinflussung, um deren Nachweis man sich große Mühe ge-

geben hat, erstreckt sich z. B. nach Haym [13] auf folgende Punkte. Von speziellen Anlehnungen: die Achtung für Baumgarten, ferner die Art, wie das Verhältnis des Menschen zum Tiere gefaßt wird (in Herders „Ursprung der Sprache" einerseits, in Kants „Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren" anderseits). Von mehr prinzipieller Natur die Betonung der analytischen Methode, die oppositionelle Stellung gegen die spekulative Schulmetaphysik und gegen die traditionelle Logik. Nun ließen sich ja diese Punkte gewiß noch vermehren; vor allem könnte man in der ersten Gruppe neben Baumgarten auch Rousseau, Bacon, Shaftesbury, Hume, Leibniz und schließlich noch manche andere nennen. Ferner könnte insbesondere aber auch von einem Einfluß Kants auf Herder bezüglich dessen Auffassung der Teleologie (vergl. Kants 1763 erschienene, von Herder exzerpierte Schrift: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes") gesprochen werden. Allein viel wesentlicher, als solche Aufzählungen möglichst zu vervollständigen, dürfte es wohl sein, sich diesbezüglich Fragen wie etwa die folgenden vorzulegen und zu beantworten. Erstens sind solche Momente, wie die genannten, auch wirklich spezifisch Kantische? und zweitens war die Beeinflussung nach jenen Momenten eine dauernde oder bloß vorübergehende? Im letzteren Falle ist nämlich die Konstatierung derselben für den eigentlichen Historiker freilich noch immer höchst interessant, verliert aber für den Philosophiehistoriker offenbar ganz wesentlich an Bedeutung. Versuchen wir nun diese Fragen in der Tat zu beantworten, so läßt sich zunächst bezüglich der ersten wohl folgendes sagen: Es ist klar, daß für die Anregung zur Lektüre und Schätzung von Denkern, wie den oben genannten, es keineswegs Kants bedurfte, da ja das Interesse für jene Männer einfach in der damaligen Zeit überhaupt lag. In der Tat wurde Herder z. B. nachweislich durch Hamann ebenso auf Bacon, Rousseau, Shaftesbury und Hume hingewiesen wie von seiten Kants. Auch die Auffassung des Verhältnisses von Tier und Mensch braucht er nicht von Kant erst übernommen zu haben, er konnte sie unmittelbar bei Rousseau finden. [14] Endlich gehört auch die oppositionelle Stellung gegen Schulmeta-

physik und traditionelle Logik zu diesen Momenten, die man nicht ausschließlich durch Kantischen Einfluß zu erklären braucht.

Und was die zweite Frage nach der Dauer der Beeinflussung betrifft, so verdient es hervorgehoben zu werden, daß die Betonung der analytischen Methode z. B. zwar gewiß beim jungen Herder sich findet — und hier handelt es sich auch sicher um einen spezifisch Kantischen Einfluß —, allein auch nur beim jungen Herder; es hat sich also Kants Einfluß nach dieser Richtung nicht als dauernd erwiesen, wenigstens, wenn man unter analytischer Methode nicht etwa einfach das Ausgehen von der gewöhnlichen Erfahrung oder also die induktive Methode versteht, sondern sie im prägnanten Sinne der regressiven Untersuchungsart nimmt, die von den Untersuchungsobjekten zu deren Bedingungen oder Voraussetzungen zurückgeht. Nur so aufgefaßt aber ist die analytische Methode etwas für Kant überhaupt ganz Charakteristisches, und dann steht sie der von Herder später geübten Methode diametral entgegen. Herder geht nicht vom Zusammengesetzten zum Einfachen zurück, sondern er will umgekehrt von dem Einfachen ausgehend das Zusammengesetzte entstehen sehen — mit einem Wort, er wendet die genetische Methode an. Aber auch die letzten zwei Punkte der von Haym hervorgehobenen Übereinstimmung Herders mit Kant, die Opposition gegen Schulmetaphysik und Logik, bedürfen einer näheren Betrachtung. Soweit man bei bloßer Opposition, das ist beim rein Negativen stehen bleibt, ist die Übereinstimmung zwischen Kant und Herder in der Tat durchaus vorhanden, und zwar ist jene Opposition auch bei Herder eine ebenso bleibend gewordene Richtung wie bei seinem Lehrer Kant. Allein schon in den Gründen der Opposition gehen die beiden völlig auseinander, und dem entsprechend eben auch in dem, was sie an Stelle des Abgelehnten gesetzt wissen wollen. Bei Kant treten an die Stelle der spekulativen Schulmetaphysik Erkenntnistheorie einerseits, moralisch-religiöse Postulate anderseits; bei Herder dagegen eine empirisch fundierte, durch den religiösen Glauben unterstützte Metaphysik. An Stelle der traditionellen Logik aber sollte bei Kant die transzendentale, erkenntnistheoretische Logik, bei Herder eine Psychologie der Erkenntnis treten.

Und gerade hier ist für Herders Richtung offenbar jener andere Denker bestimmend gewesen, zu dem neben Kant sich der Student Herder schon so mächtig hingezogen fühlte. Es war dies Hamann. Viel dauernder und inniger als zu seinem Lehrer Kant sollte sich Herders Verhältnis zu Hamann gestalten. „In diesem“ (so heißt es in den von Herders Gattin herausgegebenen Lebenserinnerungen) „fand er, was er suchte und bedurfte: ein mitempfindendes, liebevolles, glühendes Herz für alles Große und Gute, eine geistige Religiosität, die strengsten moralischen Grundsätze, und einen an Gemüt und Geist hohen, geweihten Genius. So trug er seinen Hamann im Herzen; die innigste Sympathie verknüpfte sie beide für Zeit und Ewigkeit.“ Und weiter: „Wenn Herder einen Brief von Hamann erhielt, so war es für ihn ein Festtag; dann konnte er nicht mehr im Zimmer bleiben, er mußte hinaus ins Freie, seine ganze Seele war bewegt. . . . Freudentränen standen in Herders Augen.“ [15] Diesen Mann, mit dem Herder bis zu Hamanns 1788 erfolgtem Tode in einer fast ungetrübten innigen Freundschaft sich verbunden fühlte, lernte er, wie er selbst wenigstens uns berichtet, im Beichtstuhle kennen. Von anderer Seite wird der Beginn der Bekanntschaft anders geschildert. Allein selbst wenn Herders Angabe streng historisch genommen nicht zutreffend sein sollte, so hat sie doch gewiß tiefere, d. i. symbolische Wahrheit. Das festeste Band lag nämlich für beide in ihrer tiefen, echten, und doch die Formen der Tradition durchaus nicht völlig verschmähenden Religiosität.

Herders enges Verhältnis zu Hamann auf der einen Seite und insbesondere die verschiedene Beurteilung, die Hamann in der Literaturgeschichte erfahren hat, auf der anderen Seite erheischen dringend ein näheres Eingehen auf Hamanns Entwicklung und Charakter. [16] Etwas später als Kant lernt Herder Hamann kennen. Wahrscheinlich im Jahre 1764, zu einer Zeit also, da Hamann nach seiner Rückkehr aus London durch seine 1759 veröffentlichte Schrift: „Sokratische Denkwürdigkeiten, für die Langeweile des Publikums von einem Liebhaber der Langeweile. Mit einer Zuschrift an Niemand und an Zween“, bereits wohlbegründeten literarischen Ruhm sich erworben hatte. Der Verfasser dieser Schrift identifiziert sich in der-

selben mit Sokrates, dessen Nichtwissen er seinen alles wissenwollenden Zeitgenossen, den Aufklärern, entgegensetzt. Demgegenüber betont Hamann-Sokrates die Bedeutung des unmittelbaren Glaubens und der Ahnung und weist insbesondere das intuitive Element im Genie nach, für das er Homer und Shakespeare als Beispiele wählt.

Diese Betonung des Glaubens auch in religiöser Bedeutung datierte seit einer merkwürdigen Umwandlung, die 1758 in Hamanns Seele im Londoner Trubel erfolgt war und die man vielfach mit ähnlichen entscheidenden Wendungen im Leben eines Paulus, Augustin und Luther verglichen hat. Hamann, der in seinem Elternhause zunächst eine streng pietistische Erziehung genossen, dann aber in sehr unregelmäßiger Weise seine Studien gemacht hatte, nahm als ganz junger Mensch noch, wider den Willen seiner Eltern, einen Erzieherposten an, der ihn von der Heimat wegführte. Nach mancherlei unglücklichen Erfahrungen in dieser und ähnlichen Stellungen wandte er sich dann ebenso plötzlich wieder nationalökonomischen Studien zu, um endlich eine Mission des ihm befreundeten Handelshauses Berens, die ihn nach London im Jahre 1756 führte, zu übernehmen. Hier in London vergaß der junge Mann, der seinem Auftrag absolut nicht gewachsen war, den Zweck seiner Reise vollständig, geriet in schlechte Gesellschaft und stürzte sich ganz in den Strudel und die Freuden der Großstadt. So war er denn endlich bis an den Abgrund physischen und moralischen Elends gelangt, — und eben da war es, daß mit einem Male jene eigentümliche Wandlung, jene Erweckung durch Lektüre der Bibel erfolgte, die er uns unmittelbar darauf in seinen „Gedanken über meinen Lebenslauf“ ausführlich geschildert hat. Nur durch einen Zufall, indem er nämlich von einem Beamten des Berensschen Handelshauses auf der Straße angetroffen wird, erhält er die Mittel, wieder nach dem Kontinent, speziell nach Riga in das Berenssche Haus zurückzukehren. Allein bald sah man, daß Hamann jetzt nicht mehr in die Verhältnisse in Riga hineinpaßte, und so ließ man ihn nach Hause, nach Königsberg, zurückkehren, wo er sich nun insbesondere philologischen Studien mit der Leidenschaft ergab, die ihm eben überhaupt eigen war. Vergebens

suchte Berens im Verein mit Kant Hamann zu einer geregelten Tätigkeit in seiner Schriftstellerei zu führen — umsonst. Die Antwort auf diese Versuche bildete gerade die genannte Schrift „Sokratische Denkwürdigkeiten“, und jene „Zween“, die in dem Titel genannt sind, sind eben niemand anderer als Berens und Kant.

Hamanns ganze Richtung, sowie die Eigenheiten seiner Werke in formeller und inhaltlicher Beziehung sind ein Ausfluß seiner ungeheuren Sinnlichkeit, Leidenschaft und Phantasie. Aus diesen Grundtatsachen seines Gemüts erklärt sich zunächst die Formlosigkeit und der Mangel an jeglicher Methode, welche vor allem Hamanns Schriften charakterisieren und großenteils jene berühmte oder berüchtigte Dunkelheit hervorbringen, die ihm den Namen des „Magus in Norden“ eingetragen hat. „Wahrheiten, Grundsätzen, Systemen bin ich nicht gewachsen; Brocken, Fragmente, Grillen, Einfälle“, so schreibt er selbst an seinen Freund Lindner im Jahre 1759. Ja noch mehr: „Kein andres Interesse als das Interesse der Wahrheit zu kennen — von diesem hyperbolischen Interesse habe ich weder Begriff noch Gefühl“ (an einen Ungenannten 1771). Hamann hatte keinen Sinn für das rein Intellektuelle, Gefühl und Phantasie spielten für ihn eine weit größere Rolle. So schreibt er drastisch: „Optimus Maximus verlangt keine Kopfschmerzen, sondern Pulsschläge.“ Und ein andermal: „Durch den Baum der Erkenntnis werden wir der Frucht des Lebens beraubt, und jener ist kein Mittel zum Genusse dieses Endzwecks oder Anfangs.“ [17] Diese Anschauungen bestimmen auch seinen erkenntnistheoretischen Standpunkt. Drei Stufen der Erkenntnis, sinnliche, Verstandeserkenntnis und Glauben unterscheidet er; die geringste Rolle dabei spielt aber für ihn die mittlere Stufe der Verstandeserkenntnis. Auf der einen Seite betont er die Bedeutung der sinnlichen Erkenntnis, immer wieder zitiert er den alten Satz, daß nichts in unserem Verstande sei als was vorher in den Sinnen war. Und in den „Brocken“ 1758 sagt er: „Was für ein Magazin macht die Geschichte der Gelehrsamkeit aus? Und worauf gründet sich alle? Auf fünf Gerstenbrote, auf fünf Sinne, die wir mit den unvernünftigen Tieren gemeinschaftlich besitzen. Nicht nur das ganze Warenhaus der Vernunft, sondern

selbst die Schatzkammer des Glaubens beruhet auf diesem Stock." Ja er bezeichnet gelegentlich die sinnliche Erkenntnis einmal als „apodiktischer" als die verstandesmäßige. Gegen alles rein Verstandesmäßige aber opponiert er auf das lebhafteste. So wendet er sich nicht nur gegen die formale Logik, gegen alle Abstraktionen und Demonstriersucht, sondern auch gegen alle Systematik. „System ist an sich schon ein Hindernis der Wahrheit, wie Gewohnheit der Natur widerspricht". Und diese Abneigung gegen die Systematik ist es auch, die offenbar ihn gegen Spinoza so schroff sich stellen läßt, dem er doch gedanklich, wie wir noch sehen werden, vielfach sehr nahe kommt. Auch gegen den Begriffsrealismus und das Bestreben, aus den Definitionen das Wesen der Dinge zu gewinnen, sagen wir also gegen allen Ontologismus, wendet sich Hamann wiederholt; einfach deshalb, weil er überhaupt dem bloßen Verstande nicht viel zutraut. Der Verstand kann nur trennen und wieder verbinden, und dies schien einem Mann höchst unbedeutend, der von sich sagen konnte: „Mein Kopf scheint nichts so gut als im ganzen zu fassen" (Brief an Herder 1774). Dieses Mißtrauen gegen den Verstand war es auch, welches Hamann Humes Skeptizismus, mit dem er bedeutend früher als Kant vertraut wurde (vielleicht schon 1756), mit Freuden begrüßen läßt. Und wenn Hume an Stelle der Vernunfterkenntnis den „Glauben" allerdings im Sinne eines praktischen, gewohnheitsmäßigen Erfassens setzt, so verschmilzt dies unwillkürlich bei Hamann mit dem religiösen Glauben, mit dem Glauben im Sinne eines gläubigen Schauens, einer höheren intuitiven Erkenntnis.

Religion und religiöser Glaube sind es ja, wie wir bereits sahen, die im Mittelpunkt des ganzen Hamannschen Lebens und Denkens stehen. Und das Fundament von Hamanns Religion ist die Bibel. Nur freilich darf in dieser nicht bloß der „Leichnam des Buchstabens" beachtet werden, vielmehr muß sie symbolisch erfaßt werden. Die biblische Geschichte erzählt nicht individuelle historische Ereignisse, sondern typische menschliche Erlebnisse. „Alles ist ein Vorbild höherer, allgemeiner, himmlischer Dinge." Und in den „Gedanken über meinen Lebenslauf" sagt Hamann ähnlich: „Ich erkannte

meine eignen Verbrechen in der Geschichte des jüdischen Volkes, ich las meinen eignen Lebenslauf." Und ganz entsprechend lautet endlich das Motto seiner „Biblischen Betrachtungen": „Jede biblische Geschichte ist eine Weissagung, die durch alle Jahrhunderte und in der Seele jedes Menschen erfüllt wird." Freilich gelingt eine derartige Lektüre nur dem Gläubigen, nur dem „erleuchteten, mit Eifersucht gewaffneten Auge eines Freundes, eines Vertrauten, eines Liebhabers". Der Menschwerdung Christi im Neuen Testamente muß eine Vergeistigung des Menschen, der dasselbe liest, entsprechen, ihr gleichsam entgegenkommen. Damit ist aber schon gesagt, daß der religiöse Zustand für Hamann eine umfassende seelische Umwandlung, keine kalte Verstandessache sei. Und er erklärt ausdrücklich, es „liegt der Grund der Religion in unsrer ganzen Existenz und außer der Sphäre unsrer Erkenntniskräfte, welche alle zusammengenommen den zufälligsten und abstraktesten modum unsrer Existenz ausmachen".[18] Und im Einklang damit betont er wiederholt gegenüber der natürlichen Religion, diesem ens rationis, den irrationalen Charakter des religiösen Glaubens. Ja umgekehrt der Glaube „gehört zu den natürlichen Bedingungen unsrer Erkenntniskräfte, zu den Grundtrieben unserer Seele" (Zweifel und Einfälle über eine vermischte Nachricht der allgemeinen deutschen Bibliothek).

Aber nicht nur im Seelenleben des einzelnen, auch in N a t u r u n d G e s c h i c h t e offenbart sich die Gottheit. Schon in den „Biblischen Betrachtungen" heißt es: „Alle Werke Gottes sind Zeichen und Ausdrücke seiner Eigenschaften; und so scheint es, ist die ganze körperliche Natur ein Ausdruck, ein Gleichnis der Geisterwelt. Alle endliche Geschöpfe sind nur im stande, die Wahrheit und das Wesen der Dinge in Gleichnissen zu sehen." Damit ist aber offenbar eine allgemeine Weltanschauung gewonnen, zu der Hamann durch Platon angeregt wurde, bei der sich aber auch an Spinoza denken läßt. Der Hauptunterschied gegen Spinoza besteht nur darin, daß nicht nur Natur, sondern vor allem auch Geschichte diesen Weltinhalt erfüllen. Durch seine religiöse Weltanschauung ist somit vor allem auch Hamanns G e s c h i c h t s b e t r a c h t u n g gegeben: „Das Buch der Natur und der Geschichte sind nichts

als Chiffern, verborgene Zeichen, die eben den Schlüssel nötig haben, der die Heilige Schrift auslegt, und die Absicht ihrer Eingebung ist".[19] In dieser symbolischen Geschichtsauffassung erscheint natürlich alles Werden als bloßer Schein, dem das unveränderliche göttliche Sein zu Grunde liegt. Wenn sich trotzdem an einer ganzen Reihe von Stellen in Hamanns Schriften entwicklungsgeschichtliche Betrachtungen finden, so hängt dies mit einer anderen allgemeinen, ebenfalls religiös begründeten Ideenreihe zusammen, die namentlich in den späteren Schriften Hamanns zur Ausbildung kommt. Er sieht hier in der Folge alles historischen Geschehens einen göttlichen Heilsplan zur Erlösung der Menschheit und alles Geschaffenen überhaupt.

Diese allgemeinen geschichtsphilosophischen Ideen Hamanns treten endlich auch in jenem speziellen Problem zu Tage, das ihn sein ganzes Leben besonders beschäftigt hat, in dem Problem der Sprache. Die Sprache hat bei Hamann eine viel allgemeinere Bedeutung, als ihr üblicherweise zukommt. Sie bezieht sich zunächst bei ihm auf die Bibel und die Natur, in denen Gott zum Menschen spricht, indem er seine Geheimnisse in die den menschlichen Geschöpfen allein verständliche, sinnliche Form bringt. Ähnlich offenbaren sich aber auch die Geheimnisse der menschlichen Seele durch sinnliche Zeichen, durch Worte — und hier stehen wir bei der Sprache im engeren Sinne des Wortes. — „Das unsichtbare Wesen unserer Seele —" schreibt Hamann an Lindner (I, S. 449—450), „offenbart sich durch Worte —, wie die Schöpfung eine Rede ist, deren Schnur von einem Ende des Himmels bis zum andern sich erstreckt. — Zwischen einer Idee unserer Seele und einem Schalle, der durch den Mund hervorgebracht wird, ist eben die Entfernung als zwischen Geist und Leib, Himmel und Erde . . ." Allerdings geht neben dieser symbolischen Sprachauffassung, die wieder prinzipiell genommen jede lebendige Sprachentwicklung ausschließt, mindestens noch eine zweite, rationalistisch gefärbte einher: die Sprache als Mittel des Gedankenausdrucks. Gleich in der ersten für die Sprache in Betracht kommenden Schrift „Versuch über eine akademische Frage" heißt es: „Da der Begriff von dem, was man unter Sprache versteht, so viel-

bedeutend ist; so wäre es am besten, denselben nach der Absicht zu bestimmen, als das Mittel, unsere Gedanken mitzuteilen und anderer Gedanken zu verstehen" (II, 128).

Wie befruchtend alle diese Ideen auf Herders Geist gewirkt haben, wird sich (von selbst) aus der ganzen folgenden Darstellung ergeben. Vorläufig handelt es sich noch um die Erzählung mehr äußerlicher Beziehungen.

---

2. Abschnitt

Erste Schaffensperiode: Literarisch-ästhetische Schriften

Hamann war es, durch dessen Vermittlung Herder seine erste Lebensstellung erhalten sollte. Auf Empfehlung von Hamanns Freund, dem Rektor Lindner in Riga, wurde Herder als Kollaborator an die dortige alte Domschule berufen. So also wurde der gärende Geist zunächst an das Schulmeisteramt gefesselt. Allein in welcher Art und Weise er dieser Aufgabe sich unterzogen hat, darüber gibt uns am besten Aufschluß die ein halbes Jahr erst nach Antritt seiner Stelle gehaltene Einführungsrede mit dem bezeichnenden Titel: „Wiefern auch in der Schule die Gratie herrschen müße" (27. Juni 1765). Es handelt sich Herdern — kurz gesagt — um die Bildung des ganzen Menschen, um die Verbindung des Wahren und Guten mit dem Reizvollen, Schönen. Und dementsprechend beruft er sich auf Shaftesburys „Virtuosen der Weisheit, der Tugend und des Geschmacks".[1]

Freilich wollte Herder aber auch in dieser Tätigkeit als Lehrer durchaus nicht aufgehen. Schon in dieser Einführungsrede spricht er davon, daß mit dem Lehrer der Prediger, mit dem Christen der Philosoph Hand in Hand gehen müsse. Und wenn er auch in der ersten Zeit wenig Gelegenheit hatte, die Kanzel zu besteigen, so änderte sich dieses Verhältnis, als ihm von Petersburg aus eine Schulinspektorsstelle angetragen wurde und ihn die Rigaer Stadtväter, die sowie ganz Riga, Herder lieben und schätzen gelernt hatten, halten wollten, und er infolgedessen zum Prediger an den beiden vorstädtischen Kirchen ernannt wurde. Auch von dieser seiner Kanzelwirksamkeit können wir uns leicht einen Begriff machen, wenn wir einige der

später gedruckten Predigten oder auch schon den etwas früher geschriebenen Aufsatz: „Vom Redner Gottes“ [2] lesen, in welchem er in ähnlicher Weise sein theologisches Ideal zur Darstellung bringt, wie er es in der Schulrede von der Grazie mit seinem pädagogischen getan hatte. Jenen Aufsatz „Vom Redner Gottes“ hat ein Menschenalter später Herders Frau unter den Papieren ihres Mannes, der eben in Italien weilte, zufällig aufgefunden, und von dem Eindruck ganz hingenommen schrieb sie an ihren Mann: „Du suchst darin den Redner Gottes auf und schilderst ihn so ganz wie du jetzt selbst bist, daß ich das Blatt wie die Knospe deines ganzen Wesens an Geist und Gemüt ansehe, das nun entfaltet ist“ (1789).

Zu dieser doppelten Tätigkeit kam endlich noch eine dritte: die Wirksamkeit als Schriftsteller. Aber freilich ist auch diese innig verflochten mit den beiden anderen, denn auch bei ihr handelte es sich Herdern eben um die Bildung der ganzen Menschheit. Eine Philosophie der Menschheit oder, wie er es in einem Aufsatz „Ueber die Prose des guten Verstandes“ nennt, Demopädie ist das Zentralproblem, um das sich alles bei ihm dreht. [3] Gleich im Anfang seines Rigaer Aufenthaltes hatte er den noch in Königsberg angefangenen Aufsatz vollendet, der eine Beantwortung einer von Bern aus gestellten Preisaufgabe bildete: „Wie die Wahrheiten der Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden können.“ [4] Und nun wandte er sich der Ausgestaltung weitergehender Pläne zu. Im Jahre 1767 erschien ohne Nennung des Autors seine erste Sammlung von Fragmenten über die neuere deutsche Literatur, von denen im ganzen vier herauskommen sollten, eine über Sprache, die zweite über Ästhetik, die letzten über Geschichte und Philosophie. Der Plan wurde nun freilich nicht so durchgeführt, es erschienen im ganzen nur drei Sammlungen, und diese sämtlich beschäftigten sich mit der Sprache, der Sprache als Grundlage der Literatur überhaupt und der Sprache in dem Verhältnisse der deutschen Literatur zu den fremden, insbesondere der morgenländischen und klassischen Literatur. Herder schließt sich in diesen Fragmenten an die berühmten Berliner „Briefe die neueste Literatur betreffend“ an, an denen bekanntlich Lessing tätigsten

Anteil genommen hatte, und sucht die in jenen Briefen neben dem eigentlich rezensierenden Teile auftretenden positiven Aufstellungen und Anläufe weiter zu führen. Alles in allem gehören diese Fragmente ihrem Titel entsprechend vorwiegend in die Literaturgeschichte und haben für Herders Philosophie nur eine untergeordnete Bedeutung. Sie zeigen schon in der Stoffwahl die mächtige Anregung seines Lehrers Hamann, dessen Lieblingsproblem ja die Sprache gebildet hat, und anderseits die Beeinflussung durch Kant, namentlich am Schlusse der dritten Sammlung, wo Herder auf die Methoden der Philosophie zu sprechen kommt und noch die analytische Methode energisch verteidigt. Aber trotz dieser deutlichen Einflüsse zeigt sich freilich schon überall auch in diesem Erstlingswerke der spätere originale Herder. Insbesondere dort, wo er über die Lebensalter der Sprache handelt, deren er vier unterscheidet, oder wo er das Verfolgen des Werdens des modernen Geschmackes verlangt und meint, daß nur eine diese Aufgabe im Auge behaltende Literaturgeschichte „den entweiheten Namen: histoire de l'esprit humain und Geschichte des Menschlichen Verstandes wieder adeln“ würde.[5] In diesen und ähnlichen Winken und Andeutungen verrät sich der künftige Geschichtsphilosoph; hier wenigstens sind die Keime jener zwei letzten Gegenstände, Geschichte und Philosophie, zu finden, die nach dem ursprünglichen Plane in den Fragmenten zur Behandlung gelangen sollten.

Völlig ausgeblieben ist nur das geplante Gebiet der Ästhetik. Aber dieses kam nunmehr in den 1769 erscheinenden „Kritischen Wäldern. Oder Betrachtungen, die Wissenschaft und Kunst des Schönen betreffend, nach Maasgabe neuerer Schriften“ zur Behandlung. Vor Veröffentlichung dieser Wälder hatte Herder allerdings noch eine andere große Arbeit, eine dreifache Denkschrift auf die Männer Abbt, Baumgarten und Heilmann geplant und zum Teile auch veröffentlicht. Doch können wir dieses Werkchen, das abgesehen von seiner Einleitung doch wohl ausschließlich der Literaturgeschichte angehört, übergehen. In der „Einleitung, die von der Kunst redet, die Seele des andern abzubilden“, entwirft Herder die Grundlinien einer Theorie für Seelenbiographien überhaupt, ein Aufsatz, in welchem Herder

zum ersten Male sich als Meister der seelischen Beobachtung dokumentiert. [6]

Doch um wieder auf die Kritischen Wälder zurückzukommen — so hat Herder auch hier ähnlich wie in den Fragmenten das Kritisch-Polemische, wie es schon der Titel ankündigt, mit dem Positiv-Produktiven verbunden. Nur im zweiten und dritten Wäldchen tritt das letztere Element fast vollständig zurück, sie sind fast ausschließlich polemischen Charakters (gegen Klotz, den berühmten Gegner Lessings gerichtet) und kommen daher ebenfalls wieder für uns nicht in Betracht. Umso bedeutsamer erscheinen das erste und vierte: Das eine an Lessings Laokoon, das andere an eine neuerschienene Ästhetik des Klotzianers Riedel anknüpfend, stehen sie dennoch in ihren positiven Aufstellungen in einem engen Zusammenhang. Übrigens ist auch der kritische, gegen Lessing gerichtete Teil des ersten Wäldchens von großer Bedeutung und für Herders ganze Geistesart höchst charakteristisch. Herder verhält sich hier gegenüber dem Autor des Laokoon nicht ganz unähnlich, wie viel später dem Verfasser der „Kritik der Urteilskraft" gegenüber. In beiden Fällen tritt gegenüber dem Anspruche auf Allgemeingültigkeit seine Forderung der Berechtigung des Individuellen und historisch Gewordenen energisch auf.

Wenn z. B. Lessing aus dem Verhalten des Ajax bei Homer sofort schließt, daß der Dichter im Gegensatze zum darstellenden Künstler seine Helden schreien lassen könne, so weist Herder darauf hin, daß es sich hier um ein individualisierendes Moment bei Homer handle; auch Homer läßt durchaus nicht alle seine Helden in entsprechenden Momenten schreien (III, 19 ff.). Und wieder wenn Lessing die Verbindung von Weinen und Tapferkeit bei Homerischen Helden als Charakteristikum der Griechen betrachtet, so wendet ihm sein Gegner ein, daß es sich hier um Griechen auf einem ganz bestimmten Kulturstandpunkt handle, und daß etwas ähnliches für alle Völker auf derselben Kulturstufe gelte (33 ff.). Hier tritt also das bestimmte zeitliche Moment in den Vordergrund, und ganz ähnlich rückt Herder dieses auch dort in den Vordergrund, wo es sich um die Frage handelt, „ob bei den Alten die Schönheit das höchste Gesetz der bildenden Künste gewesen". Er ist — wenigstens hier —

im ganzen und großen noch mit Lessings Aufstellungen einverstanden (52), fügt aber nur die Beschränkung hinzu: „Allein bei welchen Alten? seit wenn? wie lange?“ (54) Oder mit anderen Worten, er verlangt die Berücksichtigung des historischen Werdens des griechischen Schönheitsideals und die Untersuchung seiner Abhängigkeit von den verschiedensten Faktoren. Wenn endlich Lessing aus Homers bekannten genetischen Schilderungen den Schluß zieht, daß der Dichter überhaupt keine Körper, sondern nur Handlungen schildern dürfe, so bemerkt Herder mit Recht, daß dies nicht vom Dichter als solchem, sondern nur von dem epischen Dichter zu gelten habe (151 f.). Und hier ist der Punkt, wo sich überhaupt zeigt, daß Herder die größere Mannigfaltigkeit der Poesie und ihres Gebietes erkannte. Lessing hatte bekanntlich in dem Versuch, die Grenzen von Malerei und Poesie zu bestimmen, als charakteristisches Ausdrucksmittel der ersteren die Farbe und somit das räumliche Nebeneinander, als jenes der Poesie die artikulierten Töne und somit das zeitliche Nacheinander bezeichnet. Herder wirft hier ein, daß diese Analogie von Malerei und Poesie mit Raum und Zeit durchaus nicht stimme, man müsste denn die Poesie durch die Musik ersetzen. Nur die Musik bediene sich so unmittelbar der Töne, wie die Malerei der Farben; bei der Poesie dagegen mache das Natürliche in den Zeichen, d. i. der Klang und die Tonfolge, wenig oder nichts zur Wirkung aus. „Der Sinn, der durch eine willkührliche Übereinstimmung in den Worten liegt, die Seele, die den artikulirten Tönen einwohnet, ist alles“ (136). Herder kommt also so dazu, der Lessingschen Zweiteilung eine Dreiteilung der Künste gegenüberzustellen (137, 159 ff.): Die bildenden Künste, die im Raume wirken, die Musik, die in der Zeitfolge, und endlich die Poesie, die durch Kraft wirkt, „Kraft, die zwar durch das Ohr geht, aber unmittelbar auf die Seele wirket“ (137). Damit kommt er auf die bei ihm auch später eine so große Rolle spielende [7] und schon in seiner Jugendabhandlung über das Sein aufgetretene Dreiheit von Grundbegriffen: Raum, Zeit und Kraft. Die Kraft kann sich im Raum ebensowohl wie in der Zeit äußern, und dem entspricht es, daß die Poesie im Raum und in der Zeit zu wirken vermöge, eine Art von Malerei einmal, eine

Art Musik der Seele das andere Mal sein könne. „Keines von beiden, allein genommen, ist ihr ganzes Wesen. Nicht die Energie, das Musikalische in ihr; denn dies kann nicht Statt finden, wenn nicht das Sinnliche ihrer Vorstellungen, das sie der Seele vormalet, vorausgesetzt wird. Nicht aber das Malerische in ihr; denn sie wirkt energisch, eben in dem Nacheinander bauet sie den Begriff vom sinnlich vollkommnen Ganzen in die Seele: nur beides zusammen genommen, kann ich sagen, das Wesen der Poesie ist Kraft, die aus dem Raum (Gegenstände, die er sinnlich macht), in der Zeit (durch eine Folge vieler Theile zu Einem Poetischen Ganzen) wirkt: kurz also sinnlich vollkommene Rede" (138).

Und diese Auffassung einer Sonderstellung der Poesie gegenüber den anderen Künsten kehrt im vierten Kritischen Wäldchen und zwar in dem mittleren Teile desselben, der uns allein hier interessiert, wieder. Nur tritt zu den zwei Künsten, Malerei und Musik, eine dritte hinzu, die Skulptur: Während Lessing die Malerei als Repräsentantin aller bildenden Künste ohne Unterschied betrachtet hatte, versucht Herder hier nun die Skulptur und ihre Werke vor allem gegen die der Malerei abzugrenzen. Die Art und Weise, in der er sich diese Abgrenzung vorgenommen denkt, werden wir weiter unten (S. 29 ff.) etwas eingehender an der Hand seiner „Plastik" kennen lernen; hier wollen wir vielmehr uns psychologisch den Weg klar zu machen versuchen, auf dem Herder zur Stellung dieser Aufgabe und ihrer Lösung gelangt sein mag. Ähnlich wie Lessing im Laokoon das Verhältnis von Malerei und Poesie durch Parallelisierung mit Raum und Zeit, so hatte Diderot schon vorher jenes Verhältnis in der 1751 erschienenen „Lettre sur les sourds et muets" durch Beziehung auf die Quellen ihrer Wirksamkeit auf den Menschen, durch Parallelisierung mit dem Gesicht und Gehör bestimmt. Nun ist zwar das Gehör tatsächlich der Zeitsinn, und das Gesicht wenn auch nicht der Raumsinn, so doch einer von diesen. Es hatte aber gerade Diderot in einer anderen noch früher erschienenen Schrift, der „Lettre sur les aveugles", in Übereinstimmung mit Berkeley betont, daß neben dem Gesicht der Tastsinn, ja dieser vor allem, die räumlichen Daten liefert. So mußte für Herder, der nachweislich an die Diderotschen Schriften

angeknüpft hatte, die Frage naheliegen, ob denn die Malerei die einzige, ja nur die eigentliche Raumkunst überhaupt vorstelle. Die Malerei ist die Kunst des Gesichtsinnes, sie liefert uns farbige Flächen. Allein gibt es nicht eine Kunst, deren Quelle der Tastsinn ist, und die also das eigentlich Räumliche darstellt? Und darauf mußte die Antwort lauten: Diese Kunst ist die Skulptur. So offenbar kam Herder zu der Aufstellung, daß sich die Malerei zur Skulptur so verhalte, wie das Auge zum Tastsinn bezw. zum Gefühl. Aus der Verschiedenheit dieser Sinne ist die Verschiedenheit der Gesetze für jene beiden Kunstgebiete abzuleiten (IV, 62 ff.). Das ist jene fundamentale Aufstellung, über deren Neuheit Herder sich völlig im klaren war und die er später erst in anderen Werken speziell abgehandelt und in alle ihre Konsequenzen verfolgt hat. Uns interessiert hier mehr das, was uns nicht wiederbegegnen wird und sich auf die dem dritten Sinne, dem Gehör, entsprechende Kunst bezieht. Natürlich ist diese, wie Herder schon im ersten Wäldchen erkannt hat, nicht die Poesie, sondern die Musik. Er macht hier auf jenes Element des musikalischen Tons aufmerksam, das von Qualität, Tonhöhe und Intensität ganz unabhängig und wesentlich verschieden gerade für die ästhetische Auffassung das Wesentliche sei, ein Element, das — wie es Herdern scheinen mußte — einer mathematisch-physikalischen Untersuchung unzugänglich sei (91 ff.). Gemeint ist damit natürlich die Klangfarbe, wie wir heute sagen, und es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß heute freilich seit Helmholtz' grundlegenden Untersuchungen auf dem Gebiete der Akustik auch für die Klangfarbe eine objektive Fundierung, und damit die Möglichkeit einer exakten Untersuchung gewonnen ist.

Doch wie steht es nun im vierten Kritischen Wäldchen mit der Poesie und ihrem Verhältnis zu den anderen Künsten? Herders Zeit betrachtete bekanntlich die Poesie gar nicht als Kunst, sondern als Wissenschaft; daß damit ein Herder nicht einverstanden sein konnte, ist selbstverständlich, aber immerhin fordert er für sie doch eine andere Stellung als für die übrigen Künste, wie dies schon im ersten Wäldchen angedeutet war. Alle übrigen Künste, deren Haupttypen

also die drei sind: Malerei, Skulptur und Musik, sind „die wahren Kinder des ersten Schönen in der Natur". — Es sind Sinnenkünste. Die Poesie dagegen, „ein Sammelplatz aller Zaubereien aller Künste", die „geistige Kunst des Schönen" (166), die „späte Enkelin", ist keine Sinnenkunst, es ist Phantasiekunst. Und ebenso wie es keine Phantasie ohne Sinne gibt, so keine Poesie ohne Skulptur, Malerei und Musik (163). Womit wieder die verschiedenartigen Mittel, mit denen die Poesie arbeitet und die schon im ersten Wäldchen entgegen Lessing hervorgehoben waren, gewonnen und begründet erscheinen.

---

3. Abschnitt

Erste Periode: Reisejournal und Plastik

Herders Polemik gegen Klotz in den Kritischen Wäldchen verwickelte ihn, obgleich auch diese anonym erschienen waren, oder vielleicht gerade deshalb nur umsomehr, da der Verfasser sofort erkannt war, in arge Unannehmlichkeiten und ließen ihm, der ohnehin schon längere Zeit sich als Literat in der Kaufmannsstadt und in gebundener Stellung nicht mehr so wohl fühlte wie anfangs, eine gründliche Änderung seiner Lebensverhältnisse und insbesondere die Erlangung völliger Bewegungsfreiheit wünschenswert erscheinen.[1] So kam es, daß Herder rasch entschlossen zum größten Erstaunen der Stadtväter ganz plötzlich die Enthebung von seinen Ämtern erbat und, allen Versuchen ihn abzuhalten sowie den weitestgehenden Zusicherungen für die nächste Zukunft widerstehend, bei seinem Entschlusse verharrte. Im Juni 1769 schifft er sich ein, zunächst in der Absicht, nach Kopenhagen zu kommen; allein er verbleibt in der Gesellschaft des alten Hamannschen Familienfreundes Berens bis zur Landung in Frankreich auf dem Schiffe. Von Painboeuf, wo das Schiff anlandet, wendet er sich sogleich nach Nantes und hält sich hier ein halbes Jahr auf. Hier zeichnet er, unter dem frischen Eindrucke stehend, ein reizendes Bild der auf seiner glücklichen Seereise ausgelösten, wogenden Gedankenmasse unter dem Titel: „Journal meiner Reise im Jahre 1769“; es ist die wunderbarste Schrift Herders vielleicht überhaupt und stellt wie keine zweite einen Spiegel seines Geistes dar. In reizvoller Verschlingung von Bekenntnissen, Selbstschilderungen, Rückblicken in die Vergangenheit und Vorblicken in die Zukunft fesselt es den

Leser von Anfang bis zum Ende. In der Tat, Herder hat recht, wenn er einmal ausruft: „Was gibt ein Schiff, daß zwischen Himmel und Meer schwebt, nicht für weite Sphäre zu denken! Alles gibt hier dem Gedanken Flügel und Bewegung und weiten Luftkreis! Das flatternde Segel, das immer wankende Schiff, der rauschende Wellenstrom, die fliegende Wolke, der weite unendliche Luftkreis! Auf der Erde ist man an einen todten Punkt angeheftet; und in den engen Kreis einer Situation eingeschlossen“ (IV, 348). Das Reisejournal dient aber nicht bloß fesselnder Unterhaltung, es ist auch für das Verständnis des Psychologen und Philosophen Herder von allergrößter Bedeutung. Seine Selbstbekenntnisse, in denen er z. B. seiner Übersättigung durch die Lektüre und seinem Ekel vor allem Abstrakten und dem dadurch umso heftiger auftretenden Zuge nach dem Konkreten, ja nach vollem sinnlichen Leben Ausdruck gibt, in welchen er wieder an anderer Stelle seinen Zug zum Erhabenen analysiert und dessen Konsequenzen bis zu seiner Vorliebe für alle Ursprünge u. s. w. schildert,[2] legen Zeugnis ab von der meisterhaften Selbstbeobachtungskunst und der außerordentlichen Fähigkeit der Darstellung der Beobachtungsresultate, der Seelenschilderung.

Aber nicht nur seelische Bekenntnisse, sondern gleichsam Rechenschaftsberichte über seine bisherige Tätigkeit und Ideen über dieselbe, die einen weiteren Horizont eröffnen, bietet uns das genannte Reisejournal. Daß die Pädagogik dabei einen breiten Raum einnimmt, wird uns nicht verwundern. Ein ausgeführter Plan einer Idealschule wird entworfen (371 ff.) und am Schlusse der Schrift kommt Herder von der Psychologie, speziell dem Versuche auch im seelischen Leben verschiedene Stadien oder Lebensalter zu unterscheiden, nochmals auf die Erziehung zu sprechen. Ganz im Rousseauschen Sinne fordert er da, entsprechend den Bedürfnissen der Kindheit, vor allem sinnliche Daten statt abstrakter Begriffe und Übung aller Sinne, insbesondere auch des Tast- und Muskelsinnes durch körperliche Arbeiten, verlangt er endlich eine ästhetische Erziehung, eine Weckung des Schönheitsgefühles von Kindheit auf.[3] Wie enge für ihn Pädagogik mit Ästhetik verbunden ist, ergab sich ja schon aus seiner Einführungsrede in Riga, und ebenso führt

umgekehrt wieder die Ästhetik, auf die er auch hier anschließend an die Ideen des vierten Wäldchens und vorweisend auf die später geschriebene „Plastik“ zu reden kommt, auf eine Pädagogik und Psychologie der Sinne und ihrer Entwicklung (443 ff.).

Und wieder erweitert sich, wie in Herders praktischer Betätigung zu Riga, die spezielle Pädagogik zu einer allgemeinen Erziehungstheorie und Ethik. Die Bildung der Kinder führt zur Bildung des Menschen, ja der Menschheit überhaupt. Ein Buch zur menschlichen und christlichen Bildung ist es, dessen Plan ihm vorschwebt und das er schon jetzt in wenigen Strichen zeichnet (368 ff.). An eine Individualbildung, wo Rousseau Führer sein kann, soll sich anschließen eine soziale Bildung, ferner die Entwicklung der höheren Kultur, Kunst und Wissenschaft und endlich der Religion. Und er fügt hinzu: „Noch ist alles Theorie: es werde Praxis und dazu diene die Seelensorge meines Amts“ (370). Und wie er hier auf seinen praktischen Beruf als Prediger verweist, so streift er an anderen Stellen Fragen der theoretischen Theologie, wie z. B. auf welche Art und was aus der Bibel gepredigt werden solle, Fragen, die er später als Schriftsteller, wie etwa in den „Briefen das Studium der Theologie betreffend“, behandelt hat. Ein Prediger der Tugend seiner Zeit, der Tugend auf moderner Kulturstufe will Herder zwar werden, aber gerade um der Moderne zu dienen, muß er die Geschichte aller Zeiten und Völker gründlich kennen lernen und heranziehen, damit er das Große und Gute aus allen Zeiten zur Nachahmung auswählen könne (364). Hier steht Herder nun wieder ganz in der Nähe seines Lieblingsthemas, einer Geschichte der Menschheit, zu der er in diesem Journal immer wieder von den verschiedensten Seiten her sich hingeführt sieht. Anschließend an das Treiben der Schifferleute auf dem Schiffe und das Seeleben überhaupt entwickelt er die Wurzeln aller Mythologie und die Verschiedenheit der mythologischen Anschauungen verschiedener Völker (356 ff.). Kommt er so von der einen Seite zur Völkerpsychologie, so führt ihn die Sprache als Spiegel des Volksgeistes und in ihrer Abhängigkeit von der körperlichen Natur, speziell der Sprachwerkzeuge des Menschen, von anderer Seite zu demselben Gegen-

stande hin. Von der Völkerpsychologie aber ist wieder nur ein Schritt zur Menschheitsgeschichte. „Politische Seeträume“ nennt er's, wenn er angeregt durch den Gedanken an die Bewohner jener Küsten, an denen ihn seine Fahrt vorüberführt, Betrachtungen über die Vergangenheit und die weiteren Schicksale der bezüglichen Reiche und Länder anstellt (401 ff.). Und ebenso hat er gleich zu Anfang seines Journals ein Werk über das menschliche Geschlecht, den menschlichen Geist, die Kultur der Erde aller Räume, Zeiten, Völker, Kräfte vor Augen und ruft begeistert aus: „Großes Thema! Das Menschengeschlecht wird nicht vergehen, bis daß es alles geschehe! Bis der Genius der Erleuchtung die Erde durchzogen! Universalgeschichte der Bildung der Welt“ (353)! So tritt hier jenes Thema einer Geschichtsphilosophie, welches wir schon in den früheren Schriften Herders gleichsam in ganz ferner Perspektive angedeutet finden, in greifbare Nähe gebracht vor uns! Aber noch sollte eine Reihe von Jahren vergehen, bis dieses große Thema einer Universalgeschichte der Menschheit zur wirklichen Ausführung gelangen sollte.

Von Nantes, wo Herder in fliegender Eile sein Reisejournal zu Papier gebracht und im ganzen kaum ein halbes Jahr sich aufgehalten hatte, geht er nach Paris. Hier in dieser an Kunstschätzen so reichen Stadt mußten natürlich vor allem seine ästhetischen Ideen ausgiebige Nahrung finden. Namentlich die positiven Gedankengänge des vierten kritischen Wäldchens spinnt er weiter und weiter aus, und indem ganz neue Gesichtspunkte hinzukommen, wächst aus ihnen ein zweites Werk heraus, das freilich erst fast ein Dezennium später, um einige Abschnitte vermehrt, unter dem Titel „Plastik“ zur Veröffentlichung kommt. So erblickt diese Arbeit das Licht der Welt zu einer Zeit (1778), da Herder im übrigen ganz anderen Problemen sich zugewandt hatte; sie weist auch in verschiedenen Richtungen deutlich auf einen früheren Standpunkt zurück. Herder selbst hat dies wohl empfunden und gewiß mit aus diesem Grunde auf die Rückseite des Titelblattes die Worte gesetzt: „Geschrieben größtenteils in den Jahren 1768—1770.“ Diesem Zusammenhang entsprechend, mag auch die Plastik schon hier einer Analyse unterworfen werden, wenngleich wir dabei uns

im allgemeinen an die definitive Form halten wollen, die sie erst 1778 bekommen hat.

Anschließend an Erfahrungen über Blindgeborene (man denke an Diderots berühmte „Lettre sur les aveugles“, an den Mathematiker Sounderson, endlich an den von Cheselden glücklich operierten Blindgeborenen) gewinnt Herder die Anschauung, daß das Gesicht uns nur Gestalten, das Gefühl allein Körper zeige: „Daß alles, was Form ist, nur durchs tastende Gefühl, durchs Gesicht nur Fläche, und zwar nicht körperliche, sondern nur sichtliche Lichtfläche erkannt werde“ (VIII, 6). Von diesem Satz, der einigen, wie Herder meint, paradox, anderen gemein scheinen werde, sagt er: „Wie er aber auch scheine, ist er wahr und wird große Folgerungen geben“ (ebenda). Wenn aber das Auge wirklich nur Fläche, nur ein Nebeneinander der verschiedenen Gegenstände zeigt, wie kommt es, daß wir doch Dinge hintereinander oder solide, massive Dinge zu sehen glauben? Offenbar nur infolge gewohnheitsmäßigen, gemeinschaftlichen Gebrauchs des Gesichts- und des Tastsinnes, wodurch sich die Daten der beiden Sinne verschlingen und gatten. „Wir glauben zu sehen, wo wir nur fühlen und fühlen sollten; wir sehen endlich so viel und so schnell, daß wir nichts mehr fühlen, und fühlen können, da doch dieser Sinn unaufhörlich die Grundveste und der Gewährsmann des vorigen seyn muß. In allen diesen Fällen ist das Gesicht nur eine verkürzte Formel des Gefühls“ (8 f.). Der Tastsinn ist also, kurz gesagt, der Interpret des Auges. „Im Gesicht ist Traum, im Gefühl Wahrheit“ (ebenda). Die naiven Menschen sind so gewohnt zu interpretieren, daß sie die bildlichen Darstellungen körperlich sehen, beziehungsweise zu sehen glauben, und umgekehrt wieder das Plastische nur in der flächenhaften Ansicht nehmen, in der es sich ihnen von einem Standpunkt aus ergibt. Anders, ja gerade umgekehrt die wahrhaft Kunstsinnigen oder künstlerisch Begabten und Geschulten: „So siehet ein malerischer Kopf an einer lebendigen Gesellschaft geradezu nur den Anschein, den sie als Gruppe auf der Leinwand haben würde, und eben dadurch bereichert, sichert und nähret sich sein Auge“ (122). Und dem Plastischen gegenüber wieder gleitet der Liebhaber umher und sucht immer wieder einen

anderen Gesichtspunkt. „Sein Auge ward Hand, der Lichtstral Finger, oder vielmehr seine Seele hat einen noch viel feinern Finger als Hand und Lichtstral ist, das Bild aus des Urhebers Arm und Seele in sich zu faßen" (12 f.). Von jenem „malerischen Kopfe" und diesem Liebhaber allein können wir lernen, was die Aufgaben der Malerei und Plastik sind. Die Malerei hat das Nebeneinander, „die große Tafel der Natur mit allen ihren Erscheinungen in ihrer ganzen schönen Sichtbarkeit zu schildern", die Bildnerei das In- und Hintereinander. „Ein lebendes, Ein Werk voll Seele, das da sei und dauere". Und nehmen wir zu diesen beiden Künsten noch die Musik als dritte hinzu, so kann man sagen: Malerei, Musik und Plastik verhalten sich zueinander wie Fläche, Ton und Körper, oder wie Raum, Zeit und Kraft zueinander, womit der Schlüssel zur einzig richtigen Beurteilung der diesen verschiedenen Künsten angehörenden Werke gefunden ist (16). Oder wie Herder selbst im Glücksbewußtsein seiner Entdeckung sich ausspricht: „Ich gewann einen Punkt, zu sehen, was jeder Kunst eigen oder fremde, Macht oder Bedürfniß, Traum oder Wahrheit sei, und es war, als ob mir ein Sinn würde, die Natur des Schönen (da) furchtsam von ferne zu ahnden . . ." (15). Dieser archimedische Punkt ist durch das eine „Königsgesetz" bestimmt, außer dem die Künstler und Kritiker keines zu kennen, die Göttin, die sie allein zu verehren brauchen (16).

Aus diesem einfachen Gesetze die praktischen Folgerungen zu ziehen, das ist die Aufgabe, der Herder sich im zweiten und wichtigsten Abschnitte unterzieht. Es sind diese Konsequenzen die folgenden: 1. Die Skulptur, die Kunst der Wahrheit, stellt einen einzelnen Gegenstand und somit den von der größten Bedeutung, d. i. den menschlichen Körper dar (17). Und sie stellt ihn 2. nackt dar; Kleid als Kleid kann sie nicht bilden, denn dies ist ein Solidum. Darum konnte die Skulptur sich auch nicht im Morgenland, wo alles verhüllt ging, und ebenso nicht leicht heute bei uns entwickeln. Freilich haben auch die Griechen manche Gestalten ihrer Plastik bekleidet, aber sie taten es nur, wo Religiöses oder Charakteristisches dem Nackten im Wege stand, und auch da wandten

sie nasse anklebende Gewänder an, durch die die Formen sich hindurch fühlen ließen (18 ff.). Ganz anders bei der Malerei, die nichts als Kleid und schöne Hülle ist. Die Malerei kann nur Oberfläche geben, zur Malerei gehören also Kleider. Mit Unrecht ahmt die Malerei die Plastik in der Darstellung nackter Fleischmassen nach, was kommt dabei heraus? „Jüngste Gerichte voll Fleisch, wie Heu; und Dianenbäder wie Fleischmärkte!" (24.) 3. Auch auf die Frage, warum Bildsäulen durch Färbung im allgemeinen nicht schöner, sondern weniger schön werden, wirft das Königsgesetz helles Licht: Weil Farbe kein Datum des Tastsinns ist und technisch genommen nur die Form beeinträchtigen kann. Aus demselben Grunde vermeidet der Bildhauer Adern, flatterndes Haar und den Augapfel zu bilden und die Augenbrauen anders als durch eine bloße Linie angedeutet darzustellen (26 ff.). 4. Auch warum das Häßliche, das in den beiden Künsten der Bildnerei und Malerei noch zulässig ist, verschiedene Grade hier und dort besitzt, gelangt zur Erklärung (30 ff.). Die Bildnerei ist in der Anwendung des Häßlichen viel rigoroser, weil der Tastsinn der langsamste und trägste Sinn ist und nicht so leicht weitere andere Ideen zu erwecken vermag als das Auge; darum muß in der Skulptur das Ekelhafte überhaupt ausgeschlossen und darf das Häßliche nicht als Hauptwerk und nicht im menschlichen, zumal göttlichen Körper zugelassen werden. Ganz anders in der Malerei, wo in dem bunten Nebeneinander, in der großen Zaubertafel nicht jede Figur eine Bildsäule sein kann, und wenn alles gleich schön wäre, überhaupt nichts mehr schön erschiene. 5. und endlich findet die Frage, wie weit Formen und Gestalten ewig oder ein Modebegriff verschiedener Zeiten und Völker seien, ihre einfache Beantwortung. Auch hier scheiden sich Skulptur und Malerei ganz wesentlich voneinander: Die Skulptur ist so einförmig und ewig wie die einfache reine Menschengestalt, die Malerei ist dem Wechsel unterworfen wie das Spiel der Farben, in welchen nur das Licht die Einheit ausmacht (35 ff.).

Indem so für die Beurteilung des Plastischen das Gefühl als der ausschließlich maßgebende Sinn erkannt ist, zeigt Herder, daß für das Gemälde das genau Analoge nicht gelte. Für

den ästhetischen Genuß eines Gemäldes genügt das Auge allein nicht, denn bloßes Licht und Farben wirken nicht ästhetisch auf den Menschen, wie Castells Farbenklavier am besten zeige; damit das Dargestellte Bedeutung und wahre Schönheit gewinnt, müssen auch Formen erfaßt werden, wie dies ursprünglich nur durch den Tastsinn möglich sei. Es ist also indirekt dieser auch für die Wirkung der Malerei unentbehrlich (38 ff.). Indem Herder am menschlichen Körper die Bedeutung aller einzelnen Teile desselben darzulegen und für jeden diejenige Form hervorzuheben unternimmt, durch die ihm die größte Schönheit zukommt, beabsichtigt er zu zeigen: „daß jede Form der Erhabenheit und Schönheit am Menschlichen Körper eigentlich nur Form der Gesundheit, des Lebens, der Kraft, des Wohlseyns in jedem Gliede dieses kunstvollen Geschöpfes, so wie hingegen alles Häßliche nur Krüppel, Druck des Geistes, unvollkommene Form zu ihrem Endzweck sei und bleibe“ (56).

Im letzten Abschnitte fallen von Herders Grundanschauungen aus noch einige Lichter auf „mißverstandne, folglich scharfbestrittene Gegenden der Kunstgeschichte“ (72). So vor allem auf die kolossale Größe der Bildsäulen und die Frage der Verwendung der Allegorie in der bildenden Kunst. Das erstere sucht er als das Natürliche aus den Eigenschaften des Tastsinns und den Verhältnissen, unter welchen derselbe zum Ausdruck kommt, zu erweisen. Der tastenden Hand dünkt alles größer als dem Auge, das das Ganze blitzschnell übersieht; die langsam fühlenden Finger werden auch bei kleinen Dimensionen, namentlich bei einer menschlichen Gestalt nicht fertig, jede Gestalt ist also für den Tastsinn eo ipso etwas Unendliches. Schließlich kommt nach Herder noch hinzu, daß das Leblose immer größer erscheine als das Belebte, „wo jede Durchregung des Hauches der Seele uns Glieder und Unterschiede darstellt“ (76). — Alle diese hier benützten Tatsachen haben gewiß ihre Richtigkeit und stützen sich auf feine psychologische Beobachtung, ob sie aber geeignet sind, das zu begründen, was Herder im Auge hat, ist eine andere Frage. Fast scheint es, als ob man ebensogut oder noch besser daraus die entgegengesetzte Forderung ableiten könnte: Die Plastik soll ihre Statuen unter der Lebensgröße halten.

Was dagegen die Verwendung der Allegorie in der Plastik betrifft, so wird man Herders Anschauung durchaus zustimmen können: „Bloßen Witz, eine feine Beziehung zwischen zweien Begriffen, oder das Abstraktum eines fliegenden Dufts und eines verfliegenden Schmetterlings in den Stein zu senken, und denselben daraus wiederum zu ertasten; dazu ist der Stein zu schwer und die Hand zu grob, und die Arbeit lohnt nicht der Mühe“ (80). Die Plastik ist eben zu wahr, zu bestimmt, als daß das Allegorische, das Abstrakte zur Hauptsache werden könnte. Auch gehört weiter zur Allegorie Gruppe, und Gruppe hat im eigentlichen Sinne des Wortes die Plastik nicht. Zwar scheinen zwei der berühmtesten Plastiken, die Laokoon- und Niobegruppe, dagegen zu zeugen, allein die Behandlung der Nebenfiguren gerade da (Verkleinerung, Entfernung oder Wegrückung von der Hauptgestalt) lehrt, daß es sich auch hier eigentlich nur um eine einzige Gestalt handle (84 ff.). Ebensowenig sind die Attribute an den einzelnen Götterstatuen ein Gegenbeweis gegen Herders Anschauung, daß Allegorien in der vorbildlichen griechischen Plastik nicht in Verwendung treten, denn es handelt sich hier nicht um abstrakte Symbole, sondern historisch individuelle Kennzeichen der betreffenden Göttergestalten (81 f.). Trotz alledem soll aber nicht gesagt sein, daß die Allegorie gar keine Verwendung in der bildenden Kunst finden solle; an der Gemme, Münze, am Basrelief, ja selbst bei Grab- und Denkmalen, wo sie eben die Stelle von Basreliefs vertritt, läßt auch Herder sie ganz wohl gelten (84).

IV. Abschnitt

Erste Periode: Über den Ursprung der Sprache

In Paris hatte Herder die Bekanntschaft einer Reihe von Denkern gemacht, welche er bis dahin nur aus ihren Schriften gekannt hatte. Rousseau freilich konnte er in Paris nicht treffen; irrte doch der Unglückliche, nachdem er die ihm von Hume angebotene Gastfreundschaft fahren gelassen und England wieder den Rücken gekehrt hatte, in Frankreich umher und kam erst einige Monate, nachdem Herder Paris wieder verlassen, für kurze Zeit in diese Weltstadt zurück. Aber mit den Enzyklopädisten, an ihrer Spitze d'Alembert und Diderot, hatte Herder in enge Berührung zu kommen die große Genugtuung. Namentlich für Diderot mußte er sich begreiflicherweise in außerordentlichem Maße interessieren. Ganz abgesehen von den speziellen literarischen Anregungen, die er, wie wir bereits sahen, von Diderot empfangen hatte, stand ihm dieser französische Denker ganz besonders nahe. Auch Diderot ist wie Herder Dichter und Denker zugleich, auch er sucht die Philosophie in engste Fühlung mit dem konkreten Leben zu setzen, sie zu popularisieren, und dabei kommt ihm endlich, wieder ebenso wie Herdern seine ungeheuere Universalität zu Hilfe, — jene Universalität, die Diderot zum Redakteur der Enzyklopädie in einziger Weise befähigte. Aber nicht nur diese mehr formalen Eigentümlichkeiten waren es, welche den beiden Männern gemein waren, sie standen sich auch in ihren sachlich-philosophischen Anschauungen außerordentlich nahe. Ganz ähnlich wie Herder hat auch Diderot ebensowohl Sinn für alles Individuelle wie für den großen Zusammenhang der Welt, für

die Totalität. Und damit steht in gewissem Zusammenhange auch die doppelte Stellung, die beide einnehmen zwischen Sensualismus und Rationalismus, zwischen Materialismus und Idealismus. Auch Diderot streift in ähnlicher Weise, wie wir dies bei Herder später sehen werden, ganz nahe den Standpunkt des Materialismus und ist doch ebenso sehr Idealist wie Materialist. Er ist eben eigentlich keines von beiden, Materie und Geist reduzieren sich bei ihm auf eines und dasselbe, auf die Kraft. Diderot ist sowie Herder Anhänger Leibnizens, Vertreter des Leibnizschen Dynamismus.

Wir sind leider über die zwischen Diderot und Herder gewechselten Gespräche nicht genauer unterrichtet. Gewiß werden sie sich in erster Linie um ästhetische Fragen gedreht haben; allein es ist leicht möglich, daß Diderot, der gerade zu jener Zeit das „Gespräch zwischen d'Alembert und Diderot“ und den „Traum d'Alemberts“, Schriften von eminent philosophischer Bedeutung, verfaßt hatte, sich mit Herder auch über metaphysische Fragen verständigt habe.

Weit anregender freilich gestaltete sich für Herder die persönliche Berührung mit jenem Manne, der ihm noch viel mehr imponierte als Diderot und mit dem er gleichfalls bereits literarisch in eben so enger Beziehung wie mit Diderot gestanden hatte: mit Lessing. Wenige Wochen, nachdem Herder Paris verlassen hatte, um in die Dienste des Fürstbischofs von Lübeck-Eutin zu treten und Reisemarschall von dessen jugendlichem Sohne zu werden, hielt er sich für vierzehn Tage in Hamburg auf. Es war das zu einer Zeit, da Lessing gerade vor seiner Übersiedlung nach Wolfenbüttel noch in Hamburg sich aufhielt. Die zwischen den beiden Männern abgehandelten Fragen betrafen zum Teil das ästhetische, zum Teil das theologische Gebiet. Die Ästhetik wurde durch Burkes Schrift „Vom Erhabenen und Schönen“ einerseits und die Poetik des Aristoteles andererseits in den Vordergrund gerückt. Auf die Theologie aber wurden sie, wie es scheint, vor allem durch die Apologie des Reimarus geführt, welche Lessing bald darauf in den „Wolfenbüttler Fragmenten“ veröffentlicht hat.[4]

Noch viel weittragender wurde aber endlich die Begegnung Herders mit dem jungen Goethe, welche wieder nur wenige

Wochen später, da Herder sich bereits in Begleitung der Reisegesellschaft des jungen Prinzen befand, in Straßburg erfolgte. Haym (I 399) hat dieses erste Zusammentreffen von Herder und Goethe als „einen der fruchtbarsten Momente der aufsteigenden Literatur, ja die eigentliche Geburtsstunde der neuen über Klopstock und Wieland hinausweisenden deutschen Poesie“ bezeichnet. Für uns freilich kommt hier nicht so sehr die Bedeutung dieser Begegnung für die spätere Entwicklung der Literatur als vielmehr die für die späteren, persönlichen Schicksale sowie für die fernere geistige Entwicklung Herders in Betracht. In welcher Weise sich die beiden jungen Männer (Herder war allerdings um fünf Jahre älter als Goethe) einander gegenüber traten, ist uns durch ihre beiderseitigen Aufzeichnungen in übereinstimmender Weise genügend bekannt. In anschaulichster Weise schildert uns Goethe in seinen Lebenserinnerungen „Dichtung und Wahrheit“ (2. Teil, 10. Buch), wie er Herdern, der infolge eines Augenübels an das Zimmer gefesselt war, täglich zweimal Morgens und Abends besuchte, ja ganze Tage bei ihm blieb. Und wenn auch Goethe trotz dieser an den Tag gelegten Anhänglichkeit von dem verdrießlichen Herder niemals eine Billigung seiner im Gespräche geäußerten Ansichten erwarten durfte, vielmehr immer Tadel, Schelte, ja bitteren Spaß und Spott erfahren mußte, so fühlte er sich doch bei Herders jederzeit bedeutenden Gesprächen täglich, ja stündlich befördert. Goethe war in der Tat damals der Empfangende, Herder der Gebende. Und auch dieser war sich eben dessen wohl bewußt. Recht gönnerhaft klingt es unserem Ohr, wenn er später in Erinnerung an diese Zeit an seine Braut schreibt: „Goethe ist wirklich ein guter Mensch, nur etwas leicht und spatzenmäßig, worüber er meine ewigen Vorwürfe gehabt hat . . . auch glaube ich ihm, ohne Lobrednerei, einige gute Eindrücke gegeben zu haben, die einmal wirksam werden können.“ Goethe fühlte sich zu dem weichen Herder immer wieder hingezogen, trotz des „abstoßenden Pulses seines Wesens“ und „seines Widersprechungsgeistes“. „Herder konnte (eben) allerliebst einnehmend und geistreich sein, aber ebenso leicht eine verdrießliche Seite hervorkehren.“ Auch der positiven Anregungen, die Goethe in diesem Verkehre erfahren, gedenkt er mit Dankbarkeit. Namentlich war es der

Hinweis auf die Volkspoesie und Ossian im besonderen einerseits, auf Hamann anderseits.[5]

Weniger Verständnis brachte Goethe jenen Ideen Herders entgegen, die für uns hier gerade von größter Bedeutung sind und die eben damals zur Reife kamen. Es handelt sich um die Schrift „Über den Ursprung der Sprache“, das erste (auch veröffentlichte) philosophische Werk Herders im engeren Sinne. Eben daher empfiehlt es sich auch, wenn wir uns bei dieser Schrift, die nicht nur für Herders Philosophie außerordentlich charakteristisch, sondern auch, weit über das Persönliche hinausgehend, eine große Bedeutung für die Sprachphilosophie noch heute besitzt, etwas länger aufhalten. Das Problem vom Sprachursprung reicht bis ins griechische Altertum zurück.[6] Schon in Platons Kratylos wird diese Frage gestreift und kommt bei Platons Schüler Aristoteles zu einer eingehenden Behandlung. Aristoteles vertritt diesbezüglich jene Anschauung, die in der Neuzeit von Bacon, Locke, und zum Teil auch von Hobbes übernommen ward, und die wir als die Theorie vom konventionellen Ursprung der Sprache bezeichnen. Die Sprache soll danach willkürlich von den Menschen behufs gegenseitiger Verständigung eingeführt worden sein. Gegenüber dieser Anschauung nun erhob sich einerseits der Sensualist Condillac, welcher vielmehr darauf hinwies, daß die Sprache kein Privilegium der Menschheit sei, daß vielmehr schon die Tiere Sprache besäßen. Aber auch diese naturalistische Theorie fand im 18. Jahrhundert wenig Anklang. Namentlich war es Rousseau, welcher in seiner ersten Preisarbeit (1755) die Unmöglichkeit einer natürlichen Erklärung des Sprachursprungs behauptete, indem er auf die Verschiedenheit der menschlichen von der tierischen Sprache hinwies. Moses Mendelssohn, der Rousseaus Schrift übersetzt hatte, milderte dessen Standpunkt in dieser Frage, indem er den von Rousseau angedeuteten göttlichen Ursprung der Sprache ergänzte auf Grund der Ausführungen Condillacs, oder also durch Mitheranziehung jener Theorie, die man als Interjektions- und Nachahmungstheorie bezeichnen kann. Eine ähnliche Verbindung so verschiedenartiger Standpunkte findet sich übrigens auch in jener Behandlung unserer Frage, die der Präsident der Berliner Akademie

Maupertuis bereits im Jahre 1754 gegeben hatte. Völlig einheitlich dagegen war die Behandlung des Gegenstandes, welche wieder ein Berliner Akademiemitglied, der Theologe Peter Süßmilch, zuerst mündlich in einem Akademievortrag 1756, zehn Jahre nachher in einer Druckschrift ihm hatte angedeihen lassen. Er verteidigte rundweg den ausschließlich göttlichen Ursprung der Sprache. Drei Jahre später stellte nun die Berliner Akademie eine Preisfrage auf, mit folgendem Wortlaut: „En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inventer le langage? et par quels moyens parviendront-ils d'eux-mêmes à cette invention?"

Diese Preisfrage war der letzte Anstoß für Herder, dem Thema bezüglich des Sprachursprungs näher zu treten. Noch in den Fragmenten „Über die neuere deutsche Literatur" hatte er die von Mendelssohn in den Literaturbriefen aufgeworfene Frage zitiert, warum es so schwer sei, „über den Ursprung der Sprache mit einiger Gründlichkeit zu philosophieren". Mendelssohn hatte die Antwort, daß wir heute nämlich ohne Sprache gar nicht mehr denken könnten, als eine Entschuldigung bezeichnet, die uns so lange dienen mag, „bis ein glücklicheres Genie die Entschuldigung unnötig macht". Herder, der auch diese Wendung Mendelssohns herangezogen hatte, schließt daran an: „Ich bin nicht dies glückliche Genie",[7] und meint also, auch er habe daher jene Entschuldigung durchaus nötig. Das heißt mit anderen Worten, Herdern erschien der Sprachursprung damals noch völlig rätselhaft. Allein nun war ihm auf einmal der befreiende Gedanke gekommen, denn in wenig Wochen, kurz vor Ablauf des Ablieferungstermins der genannten Preisfrage (1. Juni 1771) — Herder hatte sich noch in Riga die Preisfrage und jenen Termin auf einen Einbanddeckel rasch notiert — schrieb er seine ganze Abhandlung nieder. In dieser Schrift liegt es ihm vor allem am Herzen, die Hypothese von dem göttlichen Ursprung der Sprache, die „von allen Seiten betrachtet, dem Menschlichen Geist nur zum Nebel und zur Unehre ist" (V, 147), endgültig zu verdrängen. Ist doch diese Hypothese für ihn nichts anderes als das Eingeständnis der Unmöglichkeit, jenen Ursprung zu erklären. Oder mit anderen Worten, sie ist der Ausdruck für

folgenden Schluß: „Diese große Brücke zwischen zwo Bergen begreife ich nicht ganz, wie sie gebauet sei — folglich hat sie der Teufel gebauet!“ (144). Überdies ist ein solcher höherer Ursprung nach Herder zu nichts nütze und äußerst schädlich. Denn mit der Sprache haben die Menschen alle übrigen Errungenschaften, Kunst, Wissenschaft und sonstige Kenntnis erst gewonnen; wenn also die Sprache nicht dem Menschen selbst entstammt, so entstammt überhaupt nichts seiner Seele (146). Und dazu kommt noch ferner die für Herder charakteristische Beobachtung, daß die Sprache sich auch heute immerwährend fortbildet, und somit ist es für ihn undenkbar, daß es im Anfang anders gewesen, daß sie nicht auch ursprünglich vom Menschen gebildet worden sei (144). Es mag hier kurz darauf hingewiesen werden, daß Herder dabei jenen Standpunkt vertritt, den man heute als Aktualitätshypothese bezeichnet, die Anschauung nämlich, daß die gleichen Kräfte wie heute auch früher stets gewirkt haben.

Göttlich kann also der Ursprung der Sprache für ihn jedesfalls nicht sein. Die Sprache muß vielmehr ein Produkt des Menschen sein. Darauf weist auch die Unvollkommenheit der ältesten und ursprünglichsten bekannten Sprache hin, die Tatsache, daß dieselbe z. B. für viele Begriffe mehrfache Bezeichnungen, für andere wieder gar keine besitzt (75 ff.), sowie die, daß je älter die Sprache ist, sie umsoweniger abstrakte Bezeichnungen und umsomehr Anlehnung an sinnliche Daten besitzt u. s. f. (70). Also menschlich ist der Ursprung der Sprache; aber dessen ungeachtet ist Herder freilich weit davon entfernt, der Theorie von dem konventionellen Ursprung der Sprache zuzustimmen. Ausdrücklich erklärt er sich schon hier gegen die unhistorische Auffassung des 18. Jahrhunderts: „Es ist für mich unbegreiflich, wie unser Jahrhundert so tief in die Schatten, in die dunkeln Werkstäten des Kunstmäßigen sich verlieren kann, ohne auch nicht einmal das weite, helle Licht der uneingekerkerten Natur erkennen zu wollen. . . . Da soll uns das todte Nachdenken Dinge lehren, die blos aus dem lebendigen Hauche der Welt, aus dem Geiste der großen würksamen Natur den Menschen beseelen, ihn aufruffen und fortbilden konnten“ (111 f.). Und ganz entsprechend heißt es dann noch-

mals: „O die Gesetze der Natur sind mächtiger als alle Conventionen, die die schlaue Politik schließet, und der weise Philosoph aufzählen will!“ (118).

Hat so Herder die Theorie vom göttlichen Ursprung einerseits und die konventionelle Übereinkunftstheorie anderseits zurückgewiesen, so scheint es nunmehr selbstverständlich zu sein, daß er der Anschauung Condillacs beipflichten und die naturalistische Interjektionstheorie verteidigen werde. Und in dieser Vermutung fühlt man sich auch zunächst bei der ersten Lektüre des Herderschen Werkes bestärkt, denn gleich die Eingangsworte unserer Abhandlung lauten: „Schon als Thier hat der Mensch Sprache“ (5). Und nun schildert Herder die Wurzel dieser tierischen Sprache, die er in den Gefühlen und Leidenschaften richtig erkennt, und weist weiter darauf hin, daß die Interjektionen unserer Sprache die letzten Reste solcher Gefühlslaute seien. Aber freilich diese tierische Sprache ist eben „ein Geschrei der Empfindungen“ (17), wie Herder sich ausdrückt, und er begreift daher nicht, wie man mit diesem primitiven Ausdrucke der Leidenschaften die willkürliche, spezifisch menschliche Sprache habe verwechseln können. Wenn mit jener Gefühlssprache schon die menschliche Sprache durch natürliche Weiterentwicklung unzertrennbar verknüpft wäre, wie kam es dann, daß doch alle Tiere bei jener primitiven Sprache stehen geblieben seien. „Alle Thiere bis auf den stummen Fisch tönen ihre Empfindung; deßwegen hat aber doch kein Thier, selbst nicht das Vollkommenste, den geringsten, eigentlichen Anfang zu einer Menschlichen Sprache“ (17 f.).

Die menschliche Sprache also unterscheidet gerade den Menschen vom Tiere, und darum muß vor allem zur Auflösung des vorliegenden Problems der spezifische Unterschied von Tier und Mensch gewonnen werden. Zunächst scheint dieser Unterschied aber ein rein negativer zu sein; die starken und sicheren Instinkte des Tieres, die angeborenen Kunsttriebe desselben fehlen dem Menschen gänzlich (22 ff.). Allein Lücken und Mängel können doch nicht den Charakter der menschlichen Gattung darstellen (26). Sonst wäre ja die Natur gegen den Menschen die härteste Stiefmutter gewesen, was Herders optimistischer Weltanschauung direkt widerspricht. Es muß daher einen

Ersatz für jene Mängel an Instinkten geben, und diese Vermutung wird dann in der Tat auch bei näherer Überlegung bestätigt. Wunderbar sind die Betätigungen der Tiere nach gewissen ganz bestimmten Richtungen, aber außerordentlich begrenzt sind die bezüglichen Gebiete ihrer Betätigung. Der Mensch steht in diesen speziellen Betätigungen fast ausnahmslos den Tieren nach, aber dafür fehlt jene Beschränkung, jene Einseitigkeit. An ihre Stelle ist größere Freiheit, „mehrere Helle" getreten (28). Und diese größere Betätigungsfreiheit, diese Vielseitigkeit ist es, die ihren Ausdruck findet in der menschlichen Vernunft. Die Vernunft also ist es, die nach Herder den charakteristischen Vorzug des Menschen vor dem Tiere darstellt, aber nicht in dem Sinne, als ob sie zu den tierischen Eigenschaften noch hinzuträte, nein, die Vernunft, oder wie er auch sagt, die Besonnenheit ist die ganze Disposition der menschlichen Kräfte, es ist eine von der im tierischen Reiche vertretenen Organisation ganz verschiedenartige Richtung und Auswicklung aller Kräfte des Menschen. Wenn sich also nun zeigen lassen sollte, daß die Besonnenheit notwendigerweise zur Erfindung von Sprache im höheren Sinne des Wortes führen müsse, dann hat Herder den Nachweis geliefert, daß der Mensch, eben weil er Mensch ist, zur Entwicklung einer artikulierten Sprache kommen mußte (27).

Worin besteht aber die Einführung sprachlicher Zeichen, der Gebrauch von ersten Sprachelementen, d. i. von Worten? Offenbar darin, daß ein Gegenstand durch eines seiner Merkmale vertreten und an diesem als solcher immer wieder erkannt wird (35 f.). Sobald aber nicht nur alle Eigenschaften eines Gegenstandes lebhaft und klar erkannt, sondern eine oder mehrere als unterscheidende Eigenschaften desselben Dinges anerkannt werden, hat sich ein Akt der Besinnung, der Reflexion vollzogen. Und zugleich ist das erste Wort gefunden. So zeigt sich also in der Tat, daß die menschliche Reflexion notwendigerweise zur Erfindung der menschlichen Sprache führt (37).

Es fragt sich jetzt nur, welche Merkmale es waren, die zuerst zu jener künstlichen Abtrennung geeignet waren (48), und da ist klar zu sehen, daß es offenbar zunächst diejenigen waren, bei welchen die Natur selbst dem menschlichen

Verstande gleichsam auf halbem Wege entgegenkam. Das sind die Naturlaute, die von den Naturobjekten, wie vor allem z. B. von den Tieren, sich ablösen. In solchen Fällen also kann man von der Natur sagen: „Sie tönte das Merkmal nicht blos vor, sondern tief in die Seele hinein; es klang! die Seele haschte — da hat sie ein tönendes Wort!“ (49) Freilich nicht alle Naturobjekte tönen, nicht alle eignen sich direkt zur Bezeichnung durch akustische Merkmale. Wie war es möglich, daß auch für diese akustische Zeichen, unsere sprachlichen Laute eingeführt wurden? (59 f.). Aber auch hier ist Herder nicht in Verlegenheit. Und gerade an dieser Stelle gewinnen seine Ausführungen das höchste psychologische Interesse. Er verweist nämlich auf den engen Zusammenhang, welchen die Empfindungen verschiedener Sinnesgebiete besitzen, wie z. B. mit bestimmten Tönen ganz bestimmte Farben verknüpft seien. Mit anderen Worten also, Herder verweist auf jenes Phänomen, das wir heute als sekundäre Mitempfindungen oder Synästhesien bezeichnen — ein Phänomen, welches ihm auch durchaus nicht so rätselhaft zu erscheinen braucht, da er von der gemeinsamen Wurzel aller Empfindungen im Gefühle überzeugt ist (61 ff.). So also ist es auch möglich, daß gewisse optische oder auch durch andere Sinne gegebene Merkmale von Objekten zunächst Gehörsempfindungen auslösen, und dann wieder wie früher in akustischen Zeichen zum Ausdruck kommen. Allein unvermerkt geht diese Möglichkeit der Erklärung bei Herder in eine andere über, durch die er allerdings von seiner Anschauung abgeführt wird, durch die er aber erst recht der Vorläufer unserer heutigen Theorie vom Ursprung der Sprache wird. Das Gefühl, welches nämlich zunächst nur als Brücke den Zusammenhang der verschiedenen Empfindungen oder das Phänomen der Synästhesien erklären soll, rückt in den Vordergrund. Und die Sache stellt sich nun folgendermaßen dar: Die optischen, taktilen, thermalen u. s. w. Merkmale eines Objektes sind mit ganz bestimmten Gefühlen verknüpft; diese Gefühle aber finden — so betont jetzt Herder selbst — schon in der tierischen Sprache ihren lautlichen Ausdruck (63). So ist es also selbstverständlich, daß man auch auf dieser höheren Stufe des reflektierenden Menschen, wo es sich um eine Bezeich-

nung scheinbar abstrakter Merkmale handelt, zu einer lautlichen Sprache kommt.

Alles zusammenfassend läßt sich also Herders Ergebnis bezüglich des Ursprungs der Sprache etwa so präzisieren: Schon die tierische Sprache beweist den notwendigen Zusammenhang von Gefühl und lautlichem Ausdruck. Im übrigen aber läßt sich aus der tierischen Sprache nicht die menschliche etwa als durch bloße Ausgestaltung fortgebildet erklären, vielmehr ist zur Entstehung der menschlichen Sprache das spezifische Merkmal des Menschen gegenüber dem Tiere, die Reflexion unentbehrlich; nur durch sie wird eine gegliederte Sprache (die als solche noch keine lautliche sein müßte) ermöglicht. Daß diese aber eine akustische Form annimmt, ist durch den ursprünglichen Gefühlscharakter der menschlichen Sinnesempfindungen und den beim Tiere schon erschlossenen Zusammenhang von Gefühl und Laut hinreichend erklärt.

V. Abschnitt

Zweite Schaffensperiode: Theologie und Geschichtsphilosophie

Mit der Abhandlung über den Ursprung der Sprache hatte Herder den Höhepunkt seiner naturalistisch aufgeklärten Anschauungen erreicht. Nun verstummte er als Schriftsteller für einige Jahre, und als das nächste Werk „Über die älteste Urkunde des Menschengeschlechts“ (die ersten drei Teile 1774) erschien, da zeigte sich, daß der Verfasser ein völlig anderer geworden sei. Eine tiefe Wandlung hatte sich in ihm vollzogen. Denjenigen, die mit ihm in persönlicher Beziehung standen, konnte dieser Umschwung freilich nicht unbemerkt bleiben, so insbesondere seinem Freund Hamann, mit dem er nunmehr einen regelmäßigen Briefwechsel wieder aufnahm.[1] Gerade Hamann hatte an Herders Ansicht über den menschlichen Ursprung der Sprache heftigen Ärger genommen. In nicht weniger als vier Schriften nimmt er zu diesem Problem Stellung;[2] zunächst in einer kurzen Rezension der Herderschen Preisarbeit, wo er ausschließlich dessen Bekämpfung der „höhern Hypothese“ (der Hypothese des göttlichen Ursprungs der Sprache) energisch zurückweist. Dann in drei weiteren eigenen Schriften, wo Hamann teils *positiv* seinem ganzen philosophischen Standpunkt entsprechend die Sprache als eine vom Menschen passiv aufgenommene, göttlich offenbarte darstellt, teils *polemisch-satirisch* den menschlichen Ursprung der Sprache, wie ihn Herder behauptet hatte, bekämpft. In verschiedenen Wendungen kommt er eigentlich immer wieder darauf: Wenn die Sprache des Menschen nicht göttlich ist, so müßte sie tierisch sein, und

dies habe eigentlich auch Herder im besten Falle — freilich wider seine Absicht, ja in direktem Widerspruch mit sich selbst — bewiesen. Habe doch nach ihm der Mensch die Sprache von Natur aus erfinden müssen, also instinktmäßig und daher als Tier. Gerade dagegen hatte sich aber doch Herder gekehrt. Nach Hamann kann der Sprachursprung nur „so natürlich und menschlich (bezeichnet werden), als der Ursprung aller unserer Handlungen, Fertigkeiten und Künste".

Schließlich könnte die Differenz zwischen Herder und Hamann als nicht gar so groß erscheinen: denn, wenn Herder den Menschen als Geschöpf von Besonnenheit „ins Universum erwachen" läßt und noch hinzufügt: „Über die ersten Momente der Sammlung muß freilich die schaffende Vorsicht gewaltet haben",[3] so geht es ja auch bei ihm ausgesprochenermaßen ohne göttliche Mithilfe nicht ab, nur erscheint diese weiter zurückgeschoben. Aber gerade darin liegt eben der wesentliche Unterschied gegenüber Hamanns Auffassung, und zwar hat dieser Unterschied zwei Seiten. Erstens eine methodologische Seite, indem die Verfolgung dieser noch weiter zurückliegenden Ursachen als auf wissenschaftlichem Boden nicht mehr möglich bezeichnet wird. Herder setzt ja den oben zitierten Satz geradezu folgendermaßen fort: „Doch das ist nicht Werk der Philosophie, das Wunderbare in diesen Momenten zu erklären; so wenig sie seine Schöpfung erklären kann." Und zweitens hat jene Differenz eine erkenntnistheoretische Seite, indem die Möglichkeit einer solchen Zurückschiebung nur daraus sich ergibt, daß bei jedem Unterricht, jeder Reaktion der Mensch nicht bloß rezeptiv oder passiv, sondern zugleich spontan oder aktiv sich verhält. Es ist also hier zwischen den beiden etwa der gleiche Abstand bei der Beantwortung unserer Frage, wie bezüglich des Problems der angeborenen Ideen zwischen Locke (oder besser noch den Sensualisten) und Leibniz. Und Herder hat in der Tat den springenden Punkt berührt, wenn er in einer brieflichen Beantwortung von Hamanns Rezension das für diesen Anstößige durch die „Leibniz-Ästhetische Hülle" zu erklären sucht, in die er seine Anschauungen bei einer der Berliner Akademie eingereichten Arbeit einwickeln mußte;[4] nur freilich redete er es sich bloß ein, daß das, was ihm jetzt als

Hülle erschien, für ihn auch schon bei Abfassung seiner Schrift so nebensächlich, so rein formal gewesen sei.

Damit hat Herder vielleicht ganz unwissentlich den Sprung zu verdecken gesucht, welcher unterdessen in seinen Anschauungen eingetreten war. Wie schon erwähnt, war er bald nach Veröffentlichung seiner Preisschrift in ein neues Stadium getreten, das ein Dezennium etwa währen sollte und das von einer zweiten, der ersten Periode völlig entgegengesetzten Periode in seinem Denken zu sprechen gestattet, ja nötigt. Diese innere Wandlung geht mit Veränderungen in seiner äußeren Lebenslage parallel. Herder war, einem Rufe des Grafen Wilhelm von Bückeburg im Frühjahre 1771 Folge leistend, in eine neue Lebensstellung eingetreten; er war als Nachfolger des von ihm gefeierten Thomas Abbt Oberpfarrer in Bückeburg geworden. Die Tätigkeit des Seelsorgers war so zum Mittelpunkt seiner Wirksamkeit gemacht. Allein es wollte sich zunächst für ihn kein Verhältnis weder zu seiner Gemeinde, der er als französischer Abbé erschien, herstellen, noch zu seinem Herrn, der so recht ein Fürst nach dem Muster Friedrichs des Großen, ein Fürst des Aufklärungszeitalters sein wollte und auch zu sein verstand. So fand sich denn Herder wenigstens in den ersten zwei Jahren seines Bückeburger Aufenthaltes völlig vereinsamt. Er, dessen lebhafter, empfänglicher Geist steter Anregung von außen so notwendig bedurfte, sah sich nun völlig auf sein Inneres verwiesen, soweit er nicht im Verkehr mit der Natur neue Nahrung für sein Herz gewann. In den schönen Jahreszeiten ist dies letztere der Fall. Da steht er noch halb in der Nacht auf, verläßt sein Haus und eilt hinaus ins Freie mit einem Buch in der Tasche, das er auch in Gottes schöner Natur nicht völlig entbehren mag und kann. Das Gefühl der Vereinsamung mußte umso stärker hervortreten, als Herder damals eine unbefriedigte Liebe in seinem Herzen trug. Er hatte auf der Reise von Eutin nach Straßburg in Darmstadt, wo die Hofgesellschaft des Prinzen von Lübeck-Holstein, in dessen Gefolge er sich befand, länger verweilte, Karoline Flachsland kennen gelernt und sich beim Abschied mit ihr in aller Eile verlobt. Mehrere Jahre, während welcher mannigfache Schwankungen in diesem Liebes-

verhältnis eingetreten waren, gingen dahin, bevor Herder endlich im Frühjahre 1773 seine Braut heimführte. Diese ungestillte Liebessehnsucht mußte nicht nur sein Gefühl der Vereinsamung in den ersten Jahren seines Bückeburger Aufenthaltes steigern, sondern sie führte ihn auch dazu, die für ihn sonst einsame Natur zu verlebendigen, in ihr ein ideal gesteigertes Wesen zu finden, dem er sein Herz ausschütten konnte — die Gottheit. Schön sagt Kühnemann in seiner Herder-Biographie: „In der Einsamkeit spricht er mit seinem Gott, die Bibel wird das Buch seiner Tage und Nächte, sinnloser Leichtsinn scheint ihm das literarische Irrlichterieren, und der eine Gedanke ist mächtig in ihm: im alten Gott sein Heil zu finden." [5] So ist aus dem aufgeklärten Weltmann, dem philosophischen Menschheitsbildner ein einsamer Gottesmann, ein Prediger in der Wüste geworden.

Die große Reihe der in dieser religiösen Periode entstandenen speziell theologischen Arbeiten haben uns natürlich hier nicht näher zu beschäftigen. Noch im gleichen Jahre wie die Älteste Urkunde erscheint die Schrift „An Prediger. Fünfzehn Provinzialblätter", in der er im Gegensatz zu den rationalistischen Theologen seiner Zeit, speziell gegenüber Spaldings „von der Nutzbarkeit des Predigeramtes", von den Theologen verlangt, daß sie nicht allein Lehrer der Weisheit und Tugend, sondern Lehrer der Religion, wahre Diener des Wortes Gottes würden, wie es einst die Propheten der alten, die Apostel der neuen Zeit gewesen seien. Noch mehr tritt das irrationale Element in der auf die Urkunde des Menschengeschlechts unmittelbar folgenden Schrift: „Erläuterungen zum Neuen Testament, aus einer neueröffneten Quelle" hervor, in welcher er die eben durch eine französische Übersetzung von Anquetil Duperron erschlossene Zend Avesta zur Vergleichung mit dem Evangelium heranzieht und gegen die seichte, vernünftige Auslegungsweise der Bibel einerseits, gegen den starren Buchstabenglauben anderseits heftigst opponiert.

Mit dieser Schrift ist allerdings auch der Höhepunkt von Herders mystischer Richtung erreicht. Bereits etwas nüchterner sind die auf den Judas- und Jacobi-Brief bezüglichen „Briefe zweener Brüder Jesu in unserem Kanon", die unmittelbar auf

die „Erläuterungen" folgten. Und noch eine weitere theologische Arbeit entstand schon damals, die Übersetzung und Kommentierung der Apokalypse — ein Werk, das freilich erst fünf Jahre später unter dem Titel: „Maran Atha. Das Buch von der Zukunft des Herrn, des neuen Testaments Siegel" (1779) das Licht der Welt erblickte. Ähnlich wie in der Ältesten Urkunde das erste Buch Mosis, so wird hier die Apokalypse betrachtet als ein prophetisches Erzeugnis, das man nur dann richtig verstehe, wenn man sich in seine Entstehungszeit und deren Geist versetzte. Aber freilich so wie dort auch hier nicht als ein bloß prophetisch-menschliches Erzeugnis, sondern zugleich als ein göttlich-geoffenbartes Buch. Die Apokalypse wird hier von Herder als Gegenstück zur Ältesten Urkunde, als die abschließende Offenbarung, als der Schlüssel zum Rätsel der Menschengeschichte betrachtet.[6] Und so leitet gerade dieses Werk ihn zu seinem großen Thema der Menschheitsgeschichte wieder zurück, deren Fortgang durch das Walten göttlicher Vorsehung verbürgt und geregelt erscheint.

Damit ist der Grundstandpunkt bezeichnet, den Herder auch in dem einen und ersten der beiden philosophischen Werke einnimmt, die in diese theologisierende Periode hineinfallen. Dieses Werk, das noch vor der Ältesten Urkunde des Menschengeschlechts begonnen wurde und unmittelbar nach derselben (1774) zur Veröffentlichung kommt, ist betitelt: „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" und stellt den höchst interessanten Vorläufer zu Herders umfassendstem philosophischen Werke, zu den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" dar. Sein großes Thema, den Plan des Fortstrebens in der Menschheitsgeschichte aufzuweisen, ist die Aufgabe, die er sich in diesem kleinen geschichtsphilosophischen Werke stellt. Freilich dürfe — so führt Herder aus — der Fortgang nicht, wie dies bisher vielfach geschehen sei, so aufgefaßt werden, als ob jeder einzelne Mensch in der späteren Zeit besser und glücklicher würde als in den vorangegangenen. Von einer solchen flach optimistischen Anschauung ist Herder weit entfernt. Er ist überzeugt, daß es zu allen Zeiten Tugend und Glück, nur eben in den verschiedensten Formen, gegeben habe, wie man dies alsbald erkennt, so-

fern man nicht überall das eigene Ideal von Tugend und Glück zu suchen, vielmehr alle Zeiten je nach ihrem eigenen Maßstabe zu beurteilen unternimmt (V, 511). Der Fortgang, die Entwicklung beziehen sich nicht auf den einzelnen Menschen, sondern vielmehr auf das ganze Menschengeschlecht. Dieses entfaltet wie irgend ein anderer lebendiger Organismus, wie ein wachsender Baum z. B., sukzessive fortschreitend, wenn auch durch mannigfaltige Pausen, Revolutionen unterbrochen, all die Keime, die in ihn von allem Anfang an gelegt sind (512 f.). Diese natürliche Entfaltung der göttlichen Keime — das gerade ist der Gang Gottes in der Natur. „Wann hat in der ganzen Analogie der Natur die Gottheit anders als durch die Natur gehandelt? und ist darum keine Gottheit oder ist's nicht eben Gottheit, die so allergossen, einförmig und unsichtbar durch all ihre Werke würkt?" Gelingt es also zu zeigen, daß die vergangenen Zeiten notwendig waren, um die heutigen Zustände herbeizuführen, daß sie die besten Vorbereitungsstufen für die folgende Zeit waren, so ist das Walten göttlicher Vorsehung aufgezeigt, der historische Boden, der die Kette der Völker trägt, als „Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden" erfaßt (513).

Und dieses Unternehmen führt nun Herder wenigstens in großen Strichen aus, indem er die Analogie der verschiedenen historischen Perioden des Altertums mit den aufeinanderfolgenden menschlichen Lebensaltern hervorzuheben sich bemüht. In den patriarchalischen Zuständen der orientalischen Völker lehrt er uns die Kindheit des Menschengeschlechts sehen. Das ruhige Hirtenleben im schönsten Klima der Welt — „welch ein erwählter Garten Gottes zur Erziehung der ersten zartesten Menschengewächse!" (480). Der damals herrschende Despotismus, der unserer Zeit als etwas Schreckliches erscheint, stellt also nichts anderes als die Vaterautorität dar, die eben jedem Kind zum Gehorsam notwendig ist. Und da mit diesem Gehorsam sich von selbst ehrfurchtsvolle Ergebung verbinden mußte, so war auch mit dieser Vaterregierung notwendig Religion verbunden, die heute als künstliches Erzeugnis einiger geriebener Betrüger aufgefaßt werde (484 f.). Und indem die Vorsehung

weiter die Entwicklung zum Nil und an die phönizische Küste leitete, trat an Stelle der Viehweide der Ackerboden und später das Meer. Der Hirte wird in Ägypten zum Ackerbauer und weiter in Phönizien zum See- und Handelsmann. „Das Kind war dem Flügelkleide entwachsen: der Knabe saß auf der Schulbank und lernte Ordnung, Fleiß, Bürgersitten" (488). Und so wie diese Zeit dem Knabenalter des einzelnen Menschen entspricht, so stellt sich die Blütezeit der griechischen Geschichte als die Jugend, die der römischen als das Mannesalter dar (495 ff.).

Mit dem Ausgang des Altertums reißt freilich der Faden jener Analogie mit den menschlichen Lebensaltern ab. Aber umsomehr gilt es in den bewegten Zeiten des ersten Mittelalters, in der „Gärung Nordsüdlicher Kräfte" einerseits und dem Eintreten des Christentums anderseits die geeigneten Mittel zum Ersatz der aufgebrauchten menschlichen Kräfte und somit also wieder die von der Vorsehung gewählten Wege aufzuweisen (516). Und gleicherweise waren auch jene dunkeln, vielgeschmähten Zeiten des späteren Mittelalters für die moderne Entwicklung unerläßlich notwendig. Abgesehen davon, daß, um Licht zu geben, auch großer Schatten notwendig war, so brauchte der Mensch nicht nur Licht, sondern auch Wärme, nicht nur Verstandeskultur, sondern auch Gefühlsentladungen, heftige Bewegung, Handlung — und so ruft Herder in Bezug auf die mittelalterlichen Fehdezüge und Verwüstungen, Vasallenkriege und Kreuzzüge die Worte aus: „Große Kur der ganzen Gattung durch gewaltsame Bewegung, und wenn ich so kühn reden darf, das Schicksal zog die große abgelaufne Uhr auf! da raßelten also die Räder!" (526).

In dieser Schätzung des „dunklen" Mittelalters zeigt sich Herder deutlich als der erste Romantiker; die einseitige Wertung des Intellektuellen, wie sie dem Aufklärungszeitalter charakteristisch ist, ist der Betonung und Schätzung des Emotionalen gewichen. Gerade dieses letztere Moment ist aber eben für die jetzige Periode Herders bezeichnend und tritt auch in dem zweiten Werke, das ihr entstammt, in der ungekrönten Preisarbeit „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" klar und deutlich zu Tage.

VI. Abschnitt

Zweite Periode: Vom Erkennen und Empfinden

Die Berliner Akademie hatte eine Untersuchung der beiden Grundkräfte der Seele, des Erkennens und Empfindens, verlangt (zum ersten Male Juni 1773), und ihr Mitglied Sulzer, der diese Fragestellung veranlaßt hatte, gab eine nähere Erläuterung jener Punkte, welche bei Beantwortung der Frage vor allem berücksichtigt werden sollten. Es heißt darin etwa folgendermaßen: Da das Erkenntnisvermögen nur auf Objekte und das Empfindungsvermögen wieder umgekehrt nur auf den subjektiven Seelenzustand gerichtet zu sein scheint, so handelt es sich vor allem, die ursprünglichen Bestimmungen und Gesetze dieser zwei Seelenvermögen aufzustellen und sodann die wechselseitige Abhängigkeit beider zu untersuchen, endlich in die Frage einzugehen, wie Genie und Charakter durch die Stärke und Lebhaftigkeit des einen und anderen Vermögens, beziehungsweise wie sie durch das Verhältnis beider bedingt seien.[8]

Indem Herder sich der Beantwortung dieser Preisfrage zu unterziehen unternimmt, sucht er das, was er an sich erfahren hat, die Macht und Bedeutung des Gefühlslebens theoretisch zu fundieren, die höhere Wertung des Emotionalen gegenüber dem Intellektuellen auf psychologisch-genetischem Wege zu begründen. In der Ursprünglichkeit des Gefühls, in der Abgeleitetheit aller Erkenntnis gipfelt nach dieser Richtung das Resultat seiner Antwort. „Die Innigkeit, Tiefe und Ausbreitung, mit der wir Leidenschaft empfangen, verarbeiten und fortpflanzen, macht uns zu den flachen oder tiefen Gefäßen, die wir sind. Oft liegen unter dem Zwergfell Ursachen, die wir sehr unrichtig und mühsam im Kopf suchen;

der Gedanke kann dahin nicht kommen, wenn nicht die Empfindung vorher an ihrem Ort war. Wie fern wir an dem, was uns umgiebt, Theil nehmen, wie tief Liebe und Haß, Ekel und Abscheu, Verdruß und Wollust ihre Wurzeln in uns schlagen; das stimmt das Saitenspiel unsrer Gedanken, das macht uns zu denen Menschen, die wir sind" (VIII, 179). Daß hier Rousseau und Hamann hinter Herder stehen, ist klar. Aber auch Leibniz, der die Bedeutung der unbewußten und halbbewußten Zustände so stark betont hatte.

Da nun aber die Gefühlszustände, wie Zorn, Ekel, Mut und Hunger offensichtlich in allerengstem Zusammenhange mit physischen Zuständen stehen, so ist es von dieser Seite aus leicht begreiflich, daß Herder zur viel berufenen Forderung einer physiologischen Psychologie gelangt. In dem oft zitierten Satze spricht er es aus: „Meines geringen Erachtens ist keine Psychologie, die nicht in jedem Schritte bestimmte Physiologie sei, möglich" (180). Ja noch mehr: So unübersehlich die Gesamtheit der Gefühle ist, so weit die Verfeinerung der rohen sinnlichen Gefühle bis zu den höchsten intellektuellen und ästhetischen Gefühlen, wie denen des Schönen und Erhabenen hinaufreicht, ein Grundgesetz beherrscht das ganze Reich der Gefühle, sie alle haben entweder den Lust- oder Unlustcharakter und sind demnach entweder von Hin- oder Widerstreben begleitet, „Hinwallen und Zerschmelzen, Übergang und Übergabe", oder „Zurücktritt, Widerstand, Stemmung", wie Herder es nennt (186). Das gleiche Phänomen des Ausdehnens und Zusammenziehens geht aber durch die ganze organische Natur. Schon die Blume öffnet sich der Sonne und schließt ihre Blätter vor Eintritt der Nacht, die Wurzel der Pflanze sucht sich Raum und Nahrung und flieht ihre Feinde. In der Tat hat schon der berühmte Physiologe des 18. Jahrhunderts, Haller, auf dieses Phänomen, das er Reiz nennt, aufmerksam gemacht. „Das gereizte Fäserchen zieht sich zusammen und breitet sich wieder aus" (171); müssen wir da nicht, so fragt Herder nach der Analogie, der allein wir unser Wissen verdanken, schließen, daß auch dieses primitivere Auftreten solch polaren Verhaltens mit wenigstens keimhaften Gefühlszuständen verbunden sei? Handelt es sich nicht da

vielleicht um „ein Stamen, das erste glimmende Fünklein zur Empfindung, zu dem sich die todte Materie durch viele Gänge und Stufen des Mechanismus und der Organisation hinaufgeläutert“ (171). Nur wenn wir dies annehmen, nur wenn wir von der Anschauung ausgehen, daß im tierischen und menschlichen Organismus jede Fiber und Muskel die Kraft hat, sich Saft des Lebens zu suchen nach ihrer Weise und das ihr Nötige nicht ohne entsprechende innere Befriedigung zu finden, können wir die Macht der Stacheln und Triebe in unserem eigenen Hunger und Durst begreifen. „Und warum sind sie so mächtig, als weil sie ein Aggregat sind alle der dunklen Wünsche, der verlangenden Sehnsucht, mit der jeder kleine Lebensbusch unsres Körpers nach Befriedigung und Erhaltung seiner dürstet. Es ist die Stimme eines Meers von Wellen, deren Schall sich dunkler und lauter in einander verlieret: ein nach Saft und Leben dürstender Blumengarten“ (175).

Dort aber, wo allzu oft Reize von außen auf uns einströmten, da erhielten wir eigene Organe: die Sinne und Sinnesnerven. Aber auch der Nerv befolgt wie jede Fiber das große Gesetz, „er ziehet sich zusammen oder tritt hervor je nach Art des Gegenstandes, der zu ihm gelanget“ (185). Durch die höheren Sinne, Auge und Ohr, wird dem Erkennen außer uns der Weg gebahnt. „Ohne Sinne wäre uns das Weltgebäude ein zusammen geflochtner Knäuel dunkler Reize“ (188). Freilich lernen wir nie die Welt, die äußeren Gegenstände selbst, sondern nur die eigenen inneren Zustände kennen. „Auch kann der Gegenstand für tausend andre Sinnen in tausend andern Medien ganz etwas anders, vollends in sich selbst ein Abgrund seyn, von dem ich nichts wittre und ahnde; für mich ist er nur das, was mir der Sinn und sein Medium, jenes die Pforte, dies der Zeigefinger der Gottheit für unsre Seele, dargibt“ (187 f.). Hier können wir nur vertrauen und glauben, daß wie überall auch bei dem Spiel des Ausbreitens und Zusammenziehens eine Harmonie bestehe, ein geistiges Band geknüpft sei, „daß gewisse Dinge diesem empfindenden Theil ähnlich, andre widrig sind“ (174). Da Herder so die Subjektivität der Empfindungen deutlich erkennt und auf der anderen Seite doch die objektive Geltung nicht fahren lassen

will, so gelangt er dazu, die alte Anschauung zu erneuern, daß der Mensch ein Mikrokosmos, „daß unser Körper Auszug alles Körperreichs, wie unsre Seele ein Reich aller geistigen Kräfte, die zu uns gelangen, seyn müsse“ (193).

So fließen durch die verschiedenen Sinne die verschiedenen Empfindungen beziehungsweise Weltbilder ins Meer unserer inneren Sinnlichkeit oder in unsere Einbildungskraft zusammen, und das Nervengebäude ist es, das alle diese Empfindungen vereinigt (190). „Diese Kraft der Einigung und das Gefühl, daß hier ein Eins, ein Selbst ist“ — das ist es, was vor allem das Denken charakterisiert. Hier haben wir also jene innere Elastizität auf der höchsten Stufe, die wir in der Fiber, dann im Sinnesnerv konstatierten. Aber so wie da bedarf es einer Weckung und Leitung dieser inneren Kraft, und die Rolle dieses Mediums spielt hier auf höchster Stufe die Sprache. Wenn Herder diese Analogie mit den Worten ausspricht: „So wie diese äußere Medien für ihre Sinne würklich Sprache sind, die ihnen gewisse Eigenschaften und Seiten der Dinge vorbuchstabiren: so, glaub' ich, muste Wort, Sprache zu Hülfe kommen, unser innigstes Sehen und Hören gleichfalls zu wecken und zu leiten“ (197), so hört man deutlich den Schüler Hamanns heraus, für den ja die Sprache vor allem diesen allgemeineren Sinn besaß, Mitteilung der göttlichen Natur an den Menschen zu sein.[9] Und eben auch wie Hamann betont Herder hier die Unabtrennlichkeit der Sprache vom Erkennen, ja fast die Priorität derselben gegenüber dem Erkennen. Nur der Keim zur Vernunft ist angeboren, alle Äußerungen und Entfaltungsformen der Vernunft sind einzig und allein Werk der Sprache.

Und ebenso wie es ohne Sprache kein Erkennen gibt, so wieder kein Erkennen ohne Wollen. Wer wird Güte erkennen und nicht wollen und lieben? Nur die Spekulation, die alles teilt und zerteilt, kann diese Einheit von Erkennen und Wollen verkennen. Und als ob Herder Kants „Reine Moral“ bereits im voraus ahnte, ruft er schon hier entgegnend aus: „Lügner oder Entnervte, die mit lauter reinen Grundsätzen pralen, und Neigungen verfluchen, aus denen allein wahre Grundsätze werden! Das heißt ohne Wind segeln, und ohne Waffen kämpfen. Reiz ist

die Triebfeder unsres Daseyns, und sie muß es auch bei dem edelsten Erkennen bleiben" (199). Und wieder hat alles Wollen auch jenen Doppelcharakter der Ausbreitung und Zusammenziehung: „Selbst- und Mitgefühl (also) sind die beiden Äusserungen der Elastizität unsres Willens" (199 f.). Das Mitgefühl, das aber durch das Selbstgefühl notwendig bedingt ist, ist im Grunde das moralische Gefühl; wie Shaftesbury also, den aber Herder hier nicht nennt, sieht er in dem richtigen Verhältnis von Mitgefühl und Selbstgefühl die wahre Sittlichkeit.[10]

Indem er endlich aus der Tatsache, daß es kein Erkennen ohne Wollen gebe, folgert, daß es auch umgekehrt ohne Wollen kein Erkennen gebe, d. h. eben, daß sie beide eine Energie der Seele seien, erledigt sich für ihn auch die Frage nach der Willensfreiheit. Es gibt kein völlig ungebundenes Wollen, denn die Energie der Seele bedarf der Anregung von außen, „der Stäbe der Aufrichtung" (201). Aber auch umgekehrt je reiner und göttlicher unser Erkennen wird, desto allgemeiner wird auch unser Wirken und Wollen, „desto freier unsere Freiheit". Erst wenn wir in allem nur Gott lieben, dann sind wir von allem einzelnen Begehren unabhängig. „Sie ist die höchste Vernunft, wie das reinste göttliche Wollen", so können wir von jener Liebe sagen, indem wir dem heiligen Johannes oder dem „ohne Zweifel noch göttlichern Spinoza" folgen, „dessen Philosophie und Moral sich ganz um diese Achse beweget" (202).

Mit diesen Worten schließt der erste Teil der Herderschen Abhandlung oder, wie er es nennt, der erste „Versuch", in welchem er zeigte, daß Empfinden und Denken nicht, wie die Berliner Akademie bei der Aufgabestellung von vornherein angenommen hatte, zwei verschiedene Seelenvermögen seien, sondern vielmehr Stufen einer einzigen Kraft, der einen Energie unserer Seele. Daß mit dieser Beantwortungsweise die weitere von Sulzer angeregte Frage nach der wechselseitigen Abhängigkeit beziehungsweise dem Einfluß der beiden Vermögen aufeinander gegenstandslos geworden, liegt auf der Hand. So ist es selbstverständlich, daß Herder in dem zweiten Teile der Abhandlung, in dem „zweiten Versuche" nicht viel Neues mehr zu bringen weiß. Nur ganz wenige Bemerkungen sind es, die

er zunächst unter dem Untertitel: „Unser Denken hängt ab vom Empfinden“, bringt (207 ff.). Sie sollen nur dazu dienen, aus der anerkannt subjektiv-individuellen Natur des Gefühls auch das individuelle Moment, das somit im Denken notwendigerweise enthalten sein muß, aber hinter der viel gemißbrauchten allgemeinen Menschendenkart übersehen zu werden pflegt, bei jedem einzelnen Menschen, sowie bei ganzen Familien und Völkern aufzudecken. Vollends mager werden die Ausführungen aber im nächsten Kapitel, wo er unter der Überschrift: „Was würkt unser Denken auf das Empfinden?“ eigentlich nur wiederholt, was er schon früher gesagt hatte, daß nämlich Denken und Fühlen eine unzertrennliche Einheit bilden, oder doch eben bilden sollten. Umso schlimmer, wenn und wo eine solche Einheit wie eben z. B. in der heutigen Zeit nicht statthat. „Bloßes Spekuliren und Sentimentalisiren hilft nichts: jenes stumpft die Seele, wie dies das Herz ab. Der Kopf wird zum überschütteten Kornboden, wo nichts aufgeht, das Herz zum ausgewaschnen, zerrissenen Lappen, der zuletzt zu nichts taugt, als daß er Mist werde“ (214). Umso besser die Menschen und Zeiten, wo jene Einheit von Denken und Fühlen die Regel bildet und ungeschmälert zu Tage tritt, wie z. B. bei den Griechen in ihren schönsten Zeiten (217).

Am Schlusse streift Herder auch noch das letzte von der Akademie, beziehungsweise von Sulzer hervorgehobene Moment. Aber schon der Titel, den er dieser Frage gibt: „Was würkt das mancherlei Erkennen und Empfinden auf mancherlei Genie's, Charaktere, oder wie die Zaubernamen heißen?“ und noch mehr die Eingangsworte dazu verraten deutlich, daß bezüglich dieses Themas von ihm nur wenig zu erwarten sei. Sagt er doch selbst: „Da bin ich aber ganz im Dürren, weil ich in der Welt nichts weniger weiß, als was Genie ist“ (221). Herder hat eben für die exzeptionelle Verwendung dieses Wortes und Einengung desselben auf solche, die etwas Besonderes geleistet haben in Kunst und Literatur („Büchergenies und Papiermotten“), keinen Sinn; ihm hat Genie vielmehr eine viel allgemeinere Bedeutung. Jede lebendige eigenartige Menschenart ist Genie oder Charakter; Genie in Bezug auf die Erkenntniskräfte,

Charakter bezüglich des Willens- und Gefühlsbereiches (226). Daß sich von diesem Standpunkt aus kaum etwas Allgemeines von der Natur des Genies überhaupt und den konstituierenden Bedingungen desselben sagen läßt, bedarf keiner weiteren Erklärung. Nur eine Einteilung der verschiedenen Formen des Genies will Herder versuchen. Da bei allem, was Kraft ist, sich Innigkeit und Ausbreitung unterscheiden läßt, so muß dies auch bei jener Energie der Seele möglich sein, die man Genie nennt. In der Tat gibt es Männer „von starkem Sinn, von tiefem Erkennen und Empfinden“ (232), die sich mit ganzer Konzentration in eine Sache zu versenken vermögen, und auf der anderen Seite solche, die vor allem durch Vielseitigkeit und außerordentliche Beweglichkeit des Geistes ausgezeichnet sind und so den Mangel der Innigkeit und Tiefe durch Ausbreitung, Lebhaftigkeit und Schnelle zu ersetzen wissen.

Versuchen wir endlich in aller Kürze die Stellung zu fixieren, welche die eben analysierte Schrift in dem philosophischen Entwicklungsgange Herders einnimmt, so müssen wir vor allem feststellen: Die Abhandlung „Vom Erkennen und Empfinden“ ist ein charakteristisches Produkt der zweiten Periode seines geistigen Schaffens; dem Gefühl im allgemeinen wird eine zentrale Rolle zugewiesen, und das religiöse Gefühl im besonderen liegt anderseits den ganzen Ausführungen von Anfang bis zu Ende zu Grunde. Wenn dieses letztere in der bisherigen Darstellung nicht so recht hervorgetreten ist, so liegt dies eben nur an der Art, wie hier, absichtlich soweit als möglich davon absehend, Herders Ausführungen dargestellt wurden. Es wird sich dementsprechend empfehlen, wenn wir nun ergänzend jene Wendungen insbesondere im Zusammenhang herausheben, in welchen die Beziehung auf die Gottheit klar zu Tage tritt. So mag vor allem hier nachgetragen werden, daß Herder, wenn oben von der Harmonie, von dem geistigen Band die Rede war, welches die innere Kraft der Fiber oder des Nervengebäudes einerseits und die äußeren Reize und Regungen anderseits verbinde, dieses geistige Band vom Schöpfer geknüpft sein läßt, dem Wesen, in dem alles lebt und empfindet. Und darum heißt es vom Licht und Schall, welche ja jenes geistige Band oder Medium für die höheren

Sinnesorgane darstellen: „Der Lichtstrahl ist sein Wink (der Wink jenes Wesens, in dem alles lebt), sein Finger oder Stab in unsre Seele: Schall ist sein Hauch, das wunderbare Wort seiner Geschöpfe und Diener“ (187). Und ebenso wieder ist die innere Kraft selbst, z. B. in dem Nervensystem, die nur durch die sinnlichen Reize geweckt wird, für Herder das unbegreifliche, himmlische Wesen. Mit enthusiastischen Worten preist er die wunderbare Einrichtung: „Ein Reiz, eine Empfindung, und es blitzt Gedanke, es wird Wille, Entwurf, That, Handlung: alles durch Einen und denselben Boten. Wahrlich, wenn dieses nicht Saitenspiel der Gottheit heißt: was sollte so heißen?“ (191). Beide Positionen finden wieder etwas später ihre zusammenfassende Darstellung, wenn innere und äußere Kraft gleichzeitig als der Gottheit zukommend bezeichnet werden. Die Seele erkennt nichts aus sich, sondern was ihr von innen und außen ihr Weltall zuströmt und der Finger Gottes zuwinket. „Sie ist in einer Schule der Gottheit, die sie sich nicht selbst gegeben: sie muß die Reize, die Sinne, die Kräfte und Gelegenheiten brauchen, die ihr durch eine glückliche, unverdiente Erbschaft zu Theil wurden, oder sie zieht sich in eine Wüste zurück, wo ihre göttliche Kraft lähmet und erblindet“ (194). Und damit stimmt es ganz überein, wenn Herder an anderer Stelle von der Seele sagt: „Sie ist das Bild der Gottheit, und sucht auf alles, was sie umgibt, dies Bild zu prägen; macht das Vielfache Eins, suchet aus Lüge Wahrheit, aus unstäter Ruhe helle Thätigkeit und Würkung“ (194 f.). Oder wenn er endlich, dem alten Hippokrates zustimmend, der die menschliche Natur einen lebendigen Kreis genannt hat, bekräftigend hinzufügt: „Das ist sie. Ein Wagen Gottes, Auge um und um, voll Windes und lebendiger Räder“ (201). Vollends religiös gestimmt sind die den ersten Teil der Abhandlung schließenden Worte: „Leuchtet uns aus allem nur Licht Gottes an, wallet uns allenthalben nur Flamme des Schöpfers: so werden wir, im Bilde Seiner, Könige aus Sklaven, und bekommen, was jener Philosoph suchte, in uns einen Punkt, die Welt um uns zu überwinden, außer der Welt einen Punkt, sie, mit allem was sie hat, zu bewegen. Wir stehen auf höherm Grunde, und mit jedem Dinge auf seinem Grunde, wandeln

im großen Sensorium der Schöpfung Gottes, der Flamme alles Denkens und Empfindens, der Liebe" (202).

Man hat vielfach Herders Werk „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele" als aus dem echten Leibnizschen Geiste entsprungen bezeichnet.[11] Und gewiß ist der mächtige Einfluß dieses Denkers auf Herder auch hier nicht abzuleugnen. Die Hervorhebung der dunkeln, unbewußten Elemente unseres Seelenlebens und die durch die ganze Natur kontinuierlich hindurchgehende Stufenleiter sind sicherlich charakteristische Momente für die Leibnizsche Philosophie. Allein dessenungeachtet dürfen wir doch nicht verkennen, daß dieser Leibnizsche Einfluß, wenn man den Blick auf das Ganze des Werkes gerichtet hält, weit zurücktritt hinter dem seines Lehrers Hamann einerseits und jenes Denkers anderseits, den Herder bisher ohne direkte Kenntnis seiner Schriften völlig verkannt und nunmehr eben erst zu würdigen begonnen hatte, — Spinozas.[12]

Daß er den Namen dieses Denkers in begeisterter Weise zum Schlusse des ersten Teils seines Werkes nennt, haben wir gesehen. Allein nicht nur das Ziel der Spinozistischen Ethik, die Erkenntnis und Liebe zu Gott, um die es sich dort handelt, hat auf Herder tiefen Eindruck gemacht und unverwischbare Spuren in seinen eigenen Ausführungen hinterlassen, vielmehr sind solche Spuren zum mindesten noch nach zwei anderen Richtungen deutlich erkennbar. Wenn Herder die innere Kraft in der organischen Welt, ebensowohl wie die Anregung und Erweckung dieser Kraft durch äußere Einflüsse als etwas Göttliches bezeichnet, so ist dabei die Beziehung auf jene doppelte unendliche Kausalität, die innere und äußere, die beide zusammen Gottes Macht bei Spinoza darstellen, unverkennbar. Das ist die eine Anschauung und dann eine zweite, die ebenfalls hier zum ersten Male auftritt und eben darum besondere Aufmerksamkeit verdient. Ich meine jene Wendung, durch welche er die Subjektivität aller Erkenntnis in dem Sinne darstellt, daß der Mensch nicht eigentlich die äußeren Gegenstände, sondern vielmehr bloß seine inneren Zustände empfindet — ganz ähnlich, wie dies Spinoza im zweiten Buche seiner Ethik lehrt.[13] Freilich tritt auch hier bei Spinoza die Bedeutung des äußeren Einflusses, der äußeren Kausalität, bei Herder dagegen

die der inneren Kraft, die bloß von außen geweckt wird, hervor. Und insofern nähert sich Herder ja entschieden wieder den Leibnizschen Anschauungen, in deren Mittelpunkt die innere Kraft als die eigentliche Substanz erscheint.

Alles in allem können wir sagen, daß „Vom Erkennen und Empfinden“ mit Rücksicht auf die religiöse Grundanschauung, welche auch dieses Werk trägt, und aus der erst die Einheit der Natur und die Kontinuität ihrer einzelnen Stufen gefolgert wird, eine Art Gegenstück zu der ziemlich gleichzeitig verfaßten Arbeit: „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ darstellt. Nur während hier aus der allem zu Grunde liegenden Gottheit die kontinuierliche historische Entwicklung als notwendig gefolgert wird, wird dort ein ähnlicher Schluß auf die Kette der nebeneinander befindlichen Naturwesen gezogen. Und aus diesem Grunde läßt sich also schließlich sagen: Erst die beiden Schriften „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ und „Vom Erkennen und Empfinden“ zusammengenommen bilden den Grundkern jenes Gedankengebäudes, welches in dem reifsten Werke der Herderschen Philosophie, in den „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ uns entgegentritt.

VII. Abschnitt

Dritte Schaffensperiode: Ideen zur Philosophie der Geschichte

Als die Plastik und die Abhandlung „Vom Erkennen und Empfinden" in definitiver Gestalt erschienen, weilte Herder längst nicht mehr in Bückeburg, vielmehr war er bereits nach Weimar übersiedelt, wo er bis an sein Lebensende verbleiben und wo unter völlig veränderten Lebensverhältnissen auch eine neuerliche Wendung in seiner ganzen Anschauungsweise eintreten sollte. Der Abgang von Bückeburg und die Übersiedelung nach Weimar war durch folgende Umstände herbeigeführt worden. Eine ganze Reihe von Vorkommnissen (ein zweifelhaftes Avancement zum Superintendenten, Mißhelligkeiten gegenüber dem Grafen, einerseits infolge einer ohne dessen Wissen auf Wunsch des Lübecker Hofes unternommenen Reise Herders nach Darmstadt und anderseits infolge seines energischen Protestes gegen eine vom Grafen verfügte Ordination eines ganz unwürdigen Kandidaten zum Geistlichen) verleidete ihm den Aufenthalt in Bückeburg gründlich. Da bot sich eine Gelegenheit, seine Lage zu verändern. Schon schien es im Herbst 1775, daß er sein geistliches Amt mit einer Professur in Göttingen vertauschen würde, aber kaum hat er sich entschlossen, die von Göttingen aus gestellten Bedingungen zu erfüllen, so bekommt er durch Vermittlung des seit wenigen Monaten in Weimar weilenden Goethe einen Ruf nach Weimar, dem er freudigst Folge leistet.

So zieht denn Herder im Herbst 1776 in Weimar ein: Allein noch für viele Jahre hinaus hatte sich damit nur der äußere Schauplatz seiner Wirksamkeit geändert, die inneren Lebens-

bedingungen blieben die gleichen. Auch hier in Weimar fand er wie in Bückeburg kein rechtes Verhältnis zu seinem Herrn, und da sich das alte innige Verhältnis zu Goethe zunächst ebenfalls nicht wieder herstellen wollte, so fühlte er sich in Weimar nicht weniger vereinsamt als in Bückeburg. Herder und Goethe erschienen eben beide einander völlig verändert, weit mehr, als es wirklich der Fall war. Goethe sah in Herder jetzt nur mehr den Theologen, der in seinen geistlichen Amtsgeschäften völlig aufzugehen schien, Herder umgekehrt vermißte in Goethe den Ernst und die Hingabe seines ehemaligen Straßburger Jüngers und schob, wie so viele damals in Weimar, das ausgelassene Treiben des jugendlichen Herzogs auf den Einfluß des allem Lebensernste abgewandten kraftgenialischen Dichters. Da war es Goethe, der mit Absicht ein besseres gegenseitiges Verständnis anbahnte. An seinem Geburtstag des Jahres 1783 lud er Herder und seine Frau zu sich, und aus dem Interesse, mit dem Goethe Herders pädagogischen Reformen — Herder war auch die Oberaufsicht über das Gymnasium übertragen worden — begegnete, sowie aus verschiedenen im Laufe des Gesprächs gemachten Mitteilungen erkannte dieser, daß er bisher Goethes Wirksamkeit am Weimarer Hofe und insbesondere auch sein Verhältnis zum Herzog völlig falsch beurteilt habe. Damit war das Eis gebrochen, ein reger Verkehr und ein steter Gedankenaustausch entspann sich nunmehr von neuem zwischen Herder und dem gereiften Goethe.

Unter diesen glücklichen Auspizien konnte nun eine neue Wendung in Herders Anschauungen, die kurz vorher einzusetzen begonnen hatte, zur schönsten Entfaltung und Reife gelangen. Seine religiös-theologisierende Richtung wich immer mehr einer naturalistischen Denkart. Es ist klar, daß hier Goethes Einfluß ein tief eingreifender war, hatte Goethe doch eben damals sich den naturwissenschaftlichen Studien mit allem Eifer zu ergeben begonnen; in das Studium der Osteologie vertieft, sollte er bald darauf jene weittragende Entdeckung machen, die die enge Zugehörigkeit des Menschen zum Tierreich bewies (die Auffindung des Zwischenkieferknochens beim Menschen). Aber man darf anderseits über diesen äußeren Einflüssen die innere Entwicklung in Herder nicht völlig übersehen. Daß eine

solche auch ganz unabhängig von Goethe stattgefunden hätte, dafür zeugt der Anfang des ersten Teiles der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“, welche eine zweite Auflage der im Buchhandel vergriffenen Geschichtsphilosophie, des Aufsatzes: „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, bilden sollten. Dieser erste Teil war großenteils bereits geschrieben, als der denkwürdige Zusammenschluß mit Goethe stattfand; ja gerade Goethe war es, der, als er diese Arbeit zufällig bei seinem Freunde liegen sah, denselben dringend zur Fortsetzung und Ausgestaltung derselben aufforderte. Jedenfalls aber bildet eben dieses mit Herders Namen für alle Zeiten unzertrennlich verknüpfte Werk das beste Dokument für die neue dritte Periode in seinem philosophischen Denken und Schaffen. Wie schon hervorgehoben, steht diese neue Epoche zur vorangehenden in gewissem Sinne im direkten Gegensatz, sowie diese mit ihren antiintellektualistischen Elementen sich zur ersten diametral gegensätzlich verhält. Und da anderseits doch eine Kontinuität der Entwicklung zu bemerken ist und in der dritten Periode die Elemente beider früheren Entwicklungsstufen aufzufinden sind, so kann man Herders Entwicklung vielleicht als eine Hegels dialektischem Schema einigermaßen entsprechende bezeichnen, ähnlich wie die Entwicklung eines unserer modernsten Denker. Ja, es ist nicht ohne Interesse, die in Nietzsches Denken unterschiedenen drei Perioden[2] mit den hier bei Herder statuierten direkt in Parallele zu setzen. Bezeichnet man die drei Perioden bei Nietzsche aufeinanderfolgend etwa als romantische, intellektualistische und metaphysische, so könnte man diese Bezeichnungen auch für die Herderschen Entwicklungsstufen verwenden; nur müßte man die zweite Periode romantisch und die erste intellektualistisch nennen. Und diese Umkehrung ist aus der ganzen Zeitlage, in die je die erste Entwicklung dieser beiden Denker fiel, unmittelbar verständlich: Herder geht aus der Aufklärungszeit hervor, er mußte einen Wolff, Baumgarten und die Franzosen, ja selbst Lessing und Kant (wenigstens in gewissem Sinne) überwinden. Nietzsche erwächst umgekehrt aus der Romantik und muß dem Bannkreis eines Schopenhauer und Wagner erst zu entweichen versuchen, bevor er sich selb-

ständig zu entwickeln vermag. So verfällt in seiner zweiten Entwicklungsperiode Nietzsche auf Paul Rée und Voltaire, während Herder sich in Lavater und Hamann findet und gerade gegen Voltaire in schärfste Opposition tritt. Übrigens hinkt der Vergleich wie alle derartigen Parallelen, namentlich insofern, als Herders erste Periode doch sehr unzureichend als intellektualistische zu bezeichnen ist; sie kann nur im Vergleich mit der zweiten, wo das Emotionale in den Vordergrund tritt, so genannt werden. Vielleicht empfiehlt es sich daher mehr, jene drei Epochen in Herders philosophischer Entwicklung durch die Gegenstände oder Gebiete zu charakterisieren, die im jeweiligen Mittelpunkt seines Interesses stehen. Man könnte dann von einer psychologisch-ästhetischen, einer religiös-theologisierenden und einer pantheistisch-metaphysischen Periode sprechen, oder aber anklingend an Feuerbachs vielgenanntes Selbstbekenntnis[3] von Herder sagen: Sein erster Gedanke war der Mensch, sein zweiter Gott und sein dritter Natur und Geschichte. Aber auch hier bliebe die Einschränkung, daß nämlich jeweils die früheren Gegenstände seines Interesses, wie der Mensch und die Gottheit, in der folgenden Periode nicht verschwinden, sondern erst recht in diese mit eingehen.

Doch es ist Zeit, daß wir dieser dritten Periode in Herders Entwicklung endlich näher treten und vor allem die Werke betrachten, die eben seine Metaphysik enthalten. Es sind das in erster Linie die schon genannten „Ideen“ und das mit ihnen im engsten Zusammenhange stehende kleine Buch mit dem Titel „Gott“ (1787), in der zweiten Auflage (1800) mit dem bezeichnenden Nebentitel „Einige Gespräche über Spinoza“ versehen. Das erstgenannte Werk erschien in vier Teilen sukzessive innerhalb eines mehrjährigen Zeitraumes, von 1784 bis 1791.

Das Grund- und Leitmotiv zu den Ideen gibt Herder selbst in der Vorrede an. Der Gott, der in der Natur alles mit höchster Weisheit eingerichtet hatte, sollte der nicht auch in Bestimmung und Einrichtung des Menschengeschlechts zu finden sein? So fragt sich Herder, und die Antwort soll seine „Philosophie der Geschichte der Menschheit“ geben. Bevor aber der Mensch in der Geschichte betrachtet wird, muß man ihn in der Natur

aufsuchen, von der er doch selbst ein Stück ist, muß man sein Verhältnis zum Tierreich, somit dieses, und da in der Natur alles in Zusammenhang steht, weiter noch das Pflanzenreich betrachten. Und da sich die Geschichte auf der Erde abspielt, so muß man auch auf diesen Schauplatz, und da schließlich die Erde nur einen Himmelskörper unter allen den Himmelsgestirnen darstellt, endlich auf diese zurückgreifen. So kommt es, daß der Ideen erstes Kapitel den Titel führt: „Unsere Erde ist ein Stern unter Sternen“ und mit der Erklärung beginnt: „Vom Himmel muß unsere Philosophie der Geschichte des menschlichen Geschlechts anfangen, wenn sie einigermaassen diesen Namen verdienen soll.“ So kommt es ferner, daß der ganze erste Teil der Ideen zu einer Geschichtsphilosophie eine Art Biologie, die mit der Naturgeschichte des Menschen abschließt, der zweite Teil eine Anthropologie und Ethnographie darstellt und erst auf dieser breiten Basis in den zwei letzten Teilen die eigentliche Geschichtsdarstellung aufgebaut erscheint.

Daß der Mensch der eigentliche Zielpunkt ist, wird freilich auch für die ganze naturgeschichtliche Darstellung bestimmend. So wird zunächst die ausgezeichnete Stellung der Erde unter den Himmelskörpern beziehungsweise Planeten hervorgehoben: Gleichweit von den Extremen bezüglich Sonnenabstand, Größe, Dichte und Umlaufszeit entfernt, stellt die Erde einen Mittelplaneten dar und hält so die goldene Mitte alles Guten und Schönen innerhalb der Mannigfaltigkeit aller kosmischen Gestaltungen. Übrigens mußte die Erde vielerlei Umwälzungen erfahren, bevor sie zum Wohnhaus der Menschen wurde. Die großen Bewegungen von Wasser, Feuer und Luft schufen erst die orographische Gliederung des Erdbodens, und wieder mußten mancherlei Verbindungen von Wasser, Luft und Licht vorhergegangen sein, ehe die erste niederste Pflanzenorganisation hervorgehen konnte. Auf diese immer komplizierter werdenden Organisationen folgte erst die aufsteigende Reihe der Tierformen, bis endlich als die Krone der Erdorganismen, der „erlesenste Inbegriff“ aller Elemente und Wesen, der Mensch auftrat. Aber freilich auch der Mensch erlebte noch gewaltige Revolutionen der Erdoberfläche, denn die Natur hört

nie zu wirken auf, und wo „Gang“ sein soll, „muß auch Untergang seyn; scheinbarer Untergang nehmlich, eine Abwechselung von Gestalten und Formen“ (XIII, 24). Wie alle diese Veränderungen aber auf den Menschen zurückwirkten, ergibt sich aus seiner Abhängigkeit von allen Naturverhältnissen, wie wir dies noch heute an der Verschiedenheit der in verschiedenen Erdstrichen nebeneinander lebenden menschlichen Stämme erkennen. Der Winkel, unter dem die Sonnenstrahlen die Erde treffen, die stoffliche Zusammensetzung der Luft, die Bodenbeschaffenheit — sie alle stellen Faktoren dar, die wesentlich umbildend auf die menschliche Natur eingewirkt haben. Insbesondere die Verteilung der großen Gebirgszüge auf der Erde, die infolge sukzessiver Anschwemmungen der Grundstock der verschiedenen Kontinente wurden, erklärt nicht nur die Natur ihrer ersten Bewohner, sondern auch deren weitere Schicksale — kurz, wir sehen hier, wie innig Naturgeschichte und Geschichte ineinandergreifen. „Man ändere die Grenzen dieser Länder, nehme hier eine Meerenge weg, schließe dort eine Straße zu; und die Bildung und Verwüstung der Welt, das Schicksal ganzer Völker und Welttheile geht Jahrhunderte durch auf einem andern Wege“ (40).

Doch wir sind noch nicht bei der Geschichte, ja noch nicht einmal bei der Naturgeschichte des Menschen. Um den Menschen auch nur rein naturhistorisch zu verstehen, gilt es zuvor die niederen Lebewesen, das Pflanzen- und Tierreich zu betrachten. Denn schon aus der Natur und dem Verhalten der Pflanzen lassen sich Schlüsse auf den Menschen ziehen, soweit er ein rein vegetatives Wesen ist. Schönheit und Liebesgenuß hat die Natur schon den Pflanzen gegeben und so scheinbar durch bloße Rücksicht auf das Individuum erst recht das Ganze, die Gattung, gesichert. Aber auch die Erscheinungen an transplantierten Pflanzen werfen Licht auf das Verhalten des Menschen, so das Festhalten der ursprünglichen Eigenschaften und Gewohnheiten, die nur allmähliche Anpassung an ein fremdes Klima, an geänderte Lebensbedingungen in Hinsicht auf Wärme, Luft und Boden. Vollends aber wird die Betrachtung der Pflanzen von Bedeutung, insofern sie ja die notwendigen Existenzbedingungen liefern für alle Tiere und Menschen —

die reine Luft zur Atmung (Ingenhauß 1780) und die nötigen Aufbaustoffe zur Ernährung.

Und was die Tiere betrifft, so gelten in Rücksicht auf den Menschen zunächst fast alle die bezüglich der Pflanzen eben gemachten oder ähnliche Bemerkungen. Aber sie lehren uns noch weit mehr. Vor allem erkennt man leicht, daß sie alle nach einem Bauplan organisiert sind, nur daß bald dieser, bald jener Teil mehr ausgearbeitet, dafür je ein anderer zurückgedrängt erscheint. Nur beim Menschen scheint ein gewisser Ausgleich einzutreten, er steht ja in einzelnen Organen vielen einzelnen Tieren nach, aber im ganzen genommen übertrifft er sie alle — er ist ein Mittelgeschöpf unter den Tieren. Mit ihnen allen teilt er die fundamentalen Lebensfunktionen, Ernährung und Fortpflanzung, sowie die entsprechenden Organe. Auch der Mensch ist „ein Speisekanal" wie seine niedrigeren Brüder. Aber umsoweniger vordringlich werden diese Organisationsteile, je weiter wir in dem Tierreich aufsteigen, je komplizierter ihr Bau wird — und umsomehr treten andere, höheren Funktionen dienende Organe hervor. Auch hier wieder Kompensation! Jene höheren Funktionen treten als die wunderbaren Instinkte und Kunsttriebe auf, die immer vielartiger, aber dafür freilich in dem Maße auch weniger im speziellen vollendet und weniger unfehlbar sich äußern; bis wir endlich beim Menschen anlangen, der am meisten erst lernen muß, der aber auch das meiste erlernen kann.

Damit sind wir wieder auf jenen Unterschied zwischen Mensch und Tier gekommen, den wir schon aus Herders „Ursprung der Sprache" kennen — aber hier gilt es den organischen Unterschied festzustellen, zu sehen, wie aus diesem jener zu verstehen ist. Worin findet nun Herder diesen organischen oder anatomischen Unterschied?

Man wird vom modernen Standpunkt aus sogleich ans Nervensystem, speziell Gehirn, denken. Und in der Tat sind diese Unterschiede auch Herder wohl bekannt. Freilich, wenn man sich — wie dies so vielfach geschehen — speziell bloß ans Gehirngewicht, wenn auch das relative, hält, so ist dies, wie er mit Recht hervorhebt, völlig verkehrt, denn das Gehirn steht zu den Knochen, die vor allem das Körpergewicht bestimmen,

überhaupt in keinem Verhältnis; eher müßte man jenes Gewicht im Verhältnis zum Gewicht des ganzen übrigen Nervensystems nehmen. Vor allem aber kommt es gar nicht so sehr aufs Gewicht als vielmehr auf die feinere Ausgestaltung, und nur soferne diese durch die Größe wenigstens mitbedingt ist, auf diese an. Aber auch diese weitere Durcharbeitung, die sich in zahlreicheren und tieferen Falten und insbesondere im Überwiegen des Großhirns gegenüber dem Kleinhirn geltend macht, ist für Herder nicht der gesuchte tiefste organische Unterschied zwischen Mensch und Tier, ist vielmehr selbst erst eine Wirkung desselben. Der wahre Unterschied liegt in der Aufrechtstellung des menschlichen Körpers. In dem Augenblicke, da das eine Machtwort gesprochen ward: „Geschöpf steh' auf von der Erde“, ward der Mensch. Nun trat notwendigerweise das Kleinhirn in ein untergeordnetes Verhältnis zum Großhirn, die gröberen Sinne, Geruch und Geschmack, zogen den Menschen nicht mehr zur Erde nieder, das Gehör rückte tiefer und dem Auge näher. So kamen alle Sinne einander näher und gestatteten, wenn sie auch vielfach geringere Schärfe hatten, ihrem Träger einen größeren Überblick — an die Stelle des einseitigen Instinkts trat die verbindende Vernunft. Dazu kommt, daß durch die Aufrichtung des menschlichen Leibes der Wirbelsäule freiere Entfaltung und dadurch wieder den für die Ausbildung der Sprache so wichtigen Organen, der Luftröhre und Lunge eine festere Gestaltung gesichert war. Allein damit sind die von Herder gezogenen Konsequenzen noch lange nicht erschöpft; die aufrechte Stellung des Menschen ist für ihn die Wurzel jeglicher menschlichen Kultur. Indem der Mensch nicht mehr auf allen vieren geht, bekommt er seine Hände frei [4] — und was dies bedeutet, hat Helvetius klar ausgesprochen, aber auch auf G. Bruno hätte sich Herder berufen können — und ist auf die kleinste Basis gestellt. Letzteres hat zur Folge, daß er zwar zur Verteidigung, nicht aber zum Angriff besonders befähigt und somit von Natur zur Friedlichkeit angewiesen ist, und ferner, daß ihm durch sein relativ labiles Gleichgewicht der Sinn für Symmetrie und damit für Schönheit und Gerechtigkeit eingepflanzt ist. Nimmt man noch hinzu, daß der Mensch, weil er gleichsam aus allem

Lebendigen geformt ist, am meisten mit jedem Lebewesen mitzufühlen vermag, welches Mitgefühl noch durch seine akustische Ausdrucksfähigkeit, durch die Sprache verstärkt erscheint, so erkennt man leicht, daß der Mensch zur Moral, zur Humanität gebildet sei — der Mensch, das einzige Lebewesen, dem die ganze Erde gegeben ward. Denn nicht nur war er durch seinen feineren Bau anpassungsfähiger gegenüber den verschiedensten Klimaten als alle übrigen Organismen, sondern er wußte sich durch wechselnde Bekleidung entsprechend zu schützen. Zur Bekleidung überhaupt aber ward der Mensch ebenfalls wieder durch seine Aufrichtung und die dadurch bedingte Bloßlegung der Schamteile geführt. So ist der Mensch durch einen geringfügig scheinenden anatomischen Unterschied zum Beherrscher der ganzen Erde, zur Krone der Lebewelt gemacht.

Allein stellt der Mensch nur einen Abschluß und keinen Anfang dar? Wenn alle anderen Organismen Übergänge zu höheren Formen darstellen, sollte der Mensch davon ausgeschlossen sein und seine uns bekannte Existenz keine andere vorbereiten? Die Kontinuität der Natur, die Unzerstörbarkeit der Kräfte verbietet dies anzunehmen (169 ff.). „Wenn also der Mensch die Kette der Erdorganisation als ihr höchstes und letztes Glied schloß: so fängt er auch eben dadurch die Kette einer höhern Gattung von Geschöpfen als ihr niedrigstes Glied an; und so ist er wahrscheinlich der Mittelring zwischen zwei in einander greifenden Systemen der Schöpfung“ (194). Mit kühnem Satze verläßt so Herder plötzlich im letzten (fünften) Buch des ersten Teils die gegebene Welt und reißt den Leser in eine andere jenseitige Welt, von der aus angeblich wichtige Rückblicke auf den irdischen Schauplatz des Menschen sich eröffnen. Soll doch jene Aussicht, wie Herder sich ausdrückt, „uns allein den Schlüssel seiner (des Menschen) wunderbaren Erscheinung, mithin die einzige Philosophie der Menschengeschichte“ (195) geben.

Daß damit der naturalistisch angesponnene Faden seiner Untersuchung jäh zerrissen schien und dies für die Fortsetzung des Werkes im zweiten Teile, die erst im nächsten Jahre (1785) erscheinen sollte, bei besonnenen Lesern arge

Bedenken aufsteigen lassen mußte, ist begreiflich.[5] Allein mit Erscheinen dieses zweiten Teiles waren diese Bedenken wie Herbstnebel durch einen Sonnenstrahl verscheucht. Das sechste Buch schloß sich unmittelbar an das vierte an. Dem Menschen allein — so hieß es dort — war es durch seine Natur ermöglicht, die ganze Erde zu bevölkern. „Lasset uns jetzt, nachdem wir die Idee seiner Natur überhaupt festgestellet haben, die verschiednen Erscheinungen betrachten, in denen er sich auf diesem runden Schauplatz zeiget“ (207). Und so beginnt die Beschreibung der einzelnen Menschenrassen (wenn wir überhaupt dieses von Herder abgelehnte Wort gebrauchen dürfen), zunächst in körperlicher Hinsicht und der Versuch, diese Verschiedenheiten aus der Wechselwirkung der inneren (genetischen) Kräfte und äußeren Machtfaktoren, der Anpassung an die klimatischen Verhältnisse und der verschiedenen Lebensweise, zu erklären.

Doch damit ist nur der erste und leichtere Teil der Ethnographie für Herder abgehandelt. Denn nun gilt es auf Grund der organischen Differenzen der einzelnen Völkertypen erst die in ihrer geistigen Natur aufzudecken. „Wie einem der von den Wellen des Meers eine Schiffahrt in die Luft thun soll: so ist mir, da ich jetzt nach den Bildungen und Naturkräften der Menschheit auf ihren Geist komme und die veränderlichen Eigenschaften desselben auf unserem weiten Erdrunde aus fremden, mangelhaften und zum Theil unsichern Nachrichten zu erforschen wage“.[6] Allein obgleich er sich also der Schwierigkeit des Unternehmens wohl bewußt ist, macht er beherzt den höchst dankenswerten Anfang auf diesem völkerpsychologischen Gebiete.[7] Vor allem ist ihm klar, daß schon die Sinne etwas anders gebildet und weiter infolge der verschiedenen Lebensverhältnisse in verschiedenen Richtungen fortentwickelt und geübt wurden. Noch mehr aber zeigt sich die Phantasie der Völker abhängig von der äußeren Natur und den somit gewöhnlich ihren Bewohnern sich darbietenden Eindrücken. Und mit vollem Recht wird von Herder auf die große Wichtigkeit der näheren Erforschung der Phantasie hingewiesen. Und weiter wird die Bedeutung der praktischen Bedürfnisse für den Entwicklungsgang des praktischen Verstandes aufgezeigt und die wichtige Rolle her-

vorgehoben, die den Tieren als Lehrmeistern und Vorbildern des Menschen bezüglich Kleidung, Schmuck, Nahrung u. s. f. zufiel. Da findet Herder endlich Gelegenheit, gegen die Hobbessche Vorstellung des menschlichen Naturstandes als eines Kampfes aller gegen alle Stellung zu nehmen und auf alle jene Momente hinzuweisen, die einen solchen Kampf verhindern. Namentlich die Ausbreitungsmöglichkeit des Menschen auf der ganzen Erde einerseits, die ungeheure Verschiedenheit der Menschen und ihrer Interessen und insbesondere die Verschiedenheit der Grundcharaktere von Mann und Weib, deren enger Zusammenschluß allein notwendig ist, anderseits sind solche, von Hobbes übersehene, den allgemeinen Kampf verhindernde Momente. Nur aus dieser Einsicht läßt sich nun auch ein Verständnis für die Naturnotwendigkeit der Entstehung und Entwicklung menschlicher Kultur gewinnen. Nur so begreift man, daß der Mensch, ebenso wie er ein Glied des Naturganzen, auch ein Glied der kulturellen Kette ist. Und so behandelt denn auch Herder im vorletzten (neunten) Buche des zweiten Teils den Menschen und seine Abhängigkeit vom geistigen Milieu, von der Tradition und ihren Produkten. Daß er hier in erster Linie der Sprache als Mittel und Träger der Tradition gedenkt, wäre selbstverständlich, wenn sie auch nicht seinen Lieblingsgegenstand von früher her gebildet hätte. Aber auch die Anfänge von Kunst und Wissenschaft, die allmähliche Bildung von Staat und Regierungsformen und — last not least — die Religion finden hier ihre Würdigung. Ja, in den ersten Anfängen der Religion sieht Herder die allerälteste Tradition, indem sie nach ihrer theoretischen Seite in dem Augenblicke ihren Ursprung nahm, als der Mensch in der Mannigfaltigkeit die Einheit, in den sichtbaren Wirkungen die unsichtbare Kraft zu erkennen oder vielmehr zu ahnen begann, und nach ihrer praktischen Seite als Herzenssache sich äußerte, sobald der Mensch dem nachzuahmen strebte, was er als das Höchste und Beste erfaßt und erfühlt hatte.

Sobald der Mensch aufhört, ein bloßes Naturgeschöpf zu sein, und eintritt in einen Zusammenhang der Tradition der aufeinanderfolgenden Geschlechter, beginnt auch seine Geschichte. Dem entspricht es denn auch, wenn jenes neunte

Buch den zweiten Teil im wesentlichen beschließt und uns zu der eigentlichen Geschichtsbetrachtung hinüberführt, die mit dem dritten Teile einsetzt. Ausgehend von den orientalischen Völkern des Altertums, werden wir nach einer überaus liebevollen Behandlung von Griechenland und Rom an den Anfang der christlichen Zeitrechnung geführt; sodann ziehen die Übergangszeiten der Völkerwanderung und endlich das ganze Mittelalter an unseren Augen vorüber, bis wir an der Schwelle der sogenannten Neuzeit angelangt sind, zu deren Behandlung Herder in einem allerdings vorbereiteten fünften Teil nicht mehr gekommen ist. Auch in der speziellen historischen Betrachtung verliert Herder niemals den allgemeinen Faden; überall wird von den geographischen Verhältnissen, den Völkerschaften und den Lebensbedingungen ausgegangen, um so die Kette der Schicksale — namentlich in kultureller Hinsicht — verständlicher zu machen. Nur einmal wird der Faden der historischen Betrachtung unterbrochen (15. Buch), um im Zusammenhang die eigentliche Geschichtsphilosophie Herders hervortreten zu lassen. Da wir auf diese im zweiten (synthetischen) Teile ausführlich einzugehen haben, können wir hier, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, die Betrachtung des 15. Buches übergehend, den allgemeinen Überblick über Herders berühmtestes Werk als vollendet betrachten und uns der Darstellung seines mit den „Ideen“ im engsten Zusammenhange stehenden Buches „Gott“ zuwenden.

VIII. Abschnitt

Dritte Periode: Die Spinozagespräche

Unmittelbar nachdem der dritte Teil der Ideen erschienen war, veröffentlicht Herder jenes kleine Werkchen, dessen Plan er, wenn auch in etwas anderer Form, schon seit zehn oder zwölf Jahren mit sich herumtrug. Damals — es reichen also die ersten Ansätze in die zweite Periode zurück — sollte zugleich drei Denkern, Spinoza, Leibniz und Shaftesbury, ein Denkmal gesetzt werden. Allein mit der Weiterentwicklung treten die beiden anderen Denker, Leibniz und Shaftesbury, namentlich aber der erstere immer mehr zurück, und Spinoza bleibt im Vordergrund. Dazu kam noch ein äußerer Anlaß, der am Ende des 18. Jahrhunderts entbrannte so bedeutsame Jacobi-Mendelssohnsche Streit über Spinoza, von dem die nähere Betrachtung des Herderschen Spinozabüchleins selbst noch ausführlich zu reden uns Gelegenheit bieten wird.

Das Büchlein ist in Form von Gesprächen zwischen zwei Freunden, zu denen im fünften und letzten Gespräche noch eine Frau sich gesellt, gehalten. Wir dürfen dabei wohl an den Autor selbst, Goethe und Karoline Herder denken. Nur die drei ersten Gespräche beschäftigen sich ausschließlich mit Spinoza und seiner Lehre. Im ersten wird zunächst für diesen so lange verkannten Denker durch eine kurze an Colerus, den objektiven Biographen Spinozas, anschließende Darstellung der Persönlichkeit und des Lebenslaufes Spinozas Stimmung gemacht. Es wird weiter auch versucht, das Zustandekommen des falschen Bildes zu erklären, das von Spinoza entstanden war. Herder führt diese gründliche Verkennung des großen Ethikers einerseits auf Bayle und dessen Artikel über Spinoza in seinem

bekannten „Dictionnaire“, anderseits auf die Entstellungen der Spinozistischen Lehre durch die Cartesianer und die Theologen zurück. Bayle war dem schwierigen, streng geschlossenen System eines Spinoza nicht gewachsen, die Cartesianer aber, seine „nächsten Hausgenossen“, waren seine ärgsten Feinde, denn sie mußten ihre Philosophie, von der Spinoza ausgegangen war, von der seinigen trennen. Die Theologen endlich hatte der von seiner Gemeinde abgefallene jüdische Denker nicht nur durch seine freie Meinung über Judentum und Altes Testament, sondern auch dadurch erbittert, daß er den Zänkereien der christlichen Theologen den Verfall des Christentums zum großen Teile zuschrieb. So wie hier sich Herder wieder als feinfühliger Psychologe dokumentiert, so zeugt es anderseits von seinem historischen Sinn, wenn er der Betrachtung der metaphysischen Grundlagen in Spinozas „Ethik“ den Anfang der Schrift von der „Verbesserung des Verstandes“ vorausschickt. In der Tat enthält ja diese Schrift offenbar die induktive Grundlegung zu dem, was Spinoza deduktiv in seiner Ethik entwickelt. Ebenso verlangt der Historiker Herder, daß das Studium Spinozas von der Lektüre der Descartesschen Werke ausgehe und über Spinozas Geometriesierung der cartesischen „Principia philosophiae“ zur eigentlichen Lehre des großen Metaphysikers führe. Und in charakteristischer Weise begründet er diese genetische Betrachtungsweise mit den Worten: „Einen Baum muß man von seinem Ursprunge an, nicht nur in seinen Theilen, sondern auch in den Veranlassungen seines Entstehens und Wachsthums kennen lernen; gesetzt, daß es auch ein Giftbaum wäre“ (XVI, 432).

Im zweiten Gespräche unterzieht sich Herder der Aufgabe, den Beweis zu führen, daß der Spinozismus weder Atheismus noch Pantheismus sei. Das erste gelingt ihm leicht, ist ja doch die Idee von Gott die erste und innerste, ja die einzige tragende Idee in Spinozas Ethik. Gott ist einerseits der Grund- und Urquell alles Denkens und Seins und stellt anderseits das Ziel alles Denkens und Fühlens dar; in wahre Erkenntnis und Liebe Gottes setzt Spinoza alle Vollkommenheit, Tugend und Glückseligkeit des Menschen. So ist also Spinoza eher als Schwärmer für das Dasein Gottes, denn als ein Zweifler und Leugner desselben zu bezeichnen. Auch der Einwand ist hinfällig, daß

der Verfasser der Ethik die Gottheit herabgezogen habe, insofern alles Böse in der Welt auf seine Rechnung komme. Denn, hebt Herder mit Recht hervor, was von Spinozas Modifikationen gilt, gilt auch von den gelegentlichen Ursachen, von der prästabilierten Harmonie, ja selbst vom physischen Einflusse genau ebenso. Wenn Spinoza von Substanz und Modifikationen spricht, so ist dies eben „eine kurze Formel, die seinem System allerdings viel Zusammenhang giebt, unserm Ohr aber fremde klinget" — aber jedenfalls keine schlechtere Formel als die oben genannten (441). Im übrigen verstehen wir bei allen gleich wenig. Wenn bei Herder Gott die immanente Ursache alles Seienden genannt wird, so ist damit nur die Transzendenz des höchsten Wesens zurückgewiesen. Gott kann nicht außerhalb der Welt sein, denn es gibt keinen Ort außer ihm; Raum und Zeit, durch welche wir die Dinge messen und zählen, sind nur durch den Unendlichen da. Allein mit dieser Behauptung der Immanenz hat Spinoza durchaus nicht eine Identifikation von Gott und Welt aussprechen wollen, vielmehr hat gerade er Zeit und Ewigkeit, Endlosigkeit und Unendlichkeit mit Recht voneinander unterschieden. Und — fügt Herder hinzu — was von der Zeit gilt, gilt auch vom Raume. Wenn Spinoza Ausdehnung als ein Attribut Gottes bezeichnet, so ist dieser „harte Ausdruck" auf Rechnung von Descartes zu setzen, der Materie und Ausdehnung identifizierte. Nicht die räumliche Ausdehnung, sondern die allem Körperlichen zu Grunde liegende Kraft ist es, die damit als der Gottheit wesentlich zugeschrieben werden soll. Und durch diese kleine Umbiegung der Spinozistischen Position gelingt es Herder, diese Anschauungsweise mit Leibniz' Dynamismus zu verschmelzen. Gott offenbart sich in unendlichen Kräften auf unendliche Weise. Gott ist im höchsten und einzigen Verstande des Wortes Kraft, das ist Urkraft aller Kräfte.

Etwas mehr Gewalt muß Herder wohl seinem Denker antun, wenn er im dritten Gespräche zeigen will, daß diese Urkraft nicht bloß die höchste Kraft, sondern zugleich auch die höchste Weisheit und Güte darstelle, oder daß also es sich in Spinozas Ethik nicht um eine blinde Notwendigkeit handle. Spinoza kann nach Herder Gott nicht zu einem gedankenlosen Wesen ge-

macht haben, denn wie wären sonst Gedanken in den Geschöpfen, die nur Darstellungen dieser Urkraft sind. Und anderseits muß nach Herders Meinung die höchste Macht auch eo ipso eine denkende sein, und wer das Beste erkennt, muß gerade nach dem Satz Spinozas, daß Verstand und Wille eins sei, auch das Beste wollen. Wo aber die höchste Macht ist, da führt das Wollen unbedingt zum Wirken, die höchste Macht also muß weise und gütig sein. Wenn Spinoza trotzdem gegen die partikulären Absichten einer Gottheit in der Natur opponiert, so sei diese Opposition nur ein Kampf gegen die anthropomorphe Vorstellung eines willkürlichen Wollens, das ebenso in dieser wie in umgekehrter Weise ausfallen könnte. Ein solches Wollen findet sich z. B. in Leibniz' Theodicee, allein auch da will es Herder nur auf die popularisierende Tendenz dieses Werkes zurückgeführt wissen. Das wahre Leibnizsche System erkennt nur die moralische Notwendigkeit für die Gottheit an, die im Gegensatze zur physischen äußeren Notwendigkeit stehe und also von der inneren Notwendigkeit bei Spinoza nicht eigentlich verschieden sei. Statt also alles zur Willkür Gottes zu machen und Einzelabsichten erraten zu wollen, muß man sich um die innere Natur der Dinge bekümmern — darin findet Herder die beiden Denker Spinoza und Leibniz völlig einer Meinung. Die Naturgesetze erforschen heißt allein Gottes Gedanken nachdenken. „Wer mir die Naturgesetze zeigen könnte, wie nach innrer Nothwendigkeit und Verbindung wirkender Kräfte in solchen und keinen andern Organen unsre Erscheinungen der sogenannt-todten und lebenden Schöpfung Salze, Pflanzen, Thiere und Menschen entstehn? hätte die schönste Bewundrung, Liebe und Verehrung Gottes weit mehr befördert, als der mir aus der Kammer des göttlichen Raths predigt: daß wir die Füße zum Gehen, das Auge zum Sehen haben u. f.; an welchen geheimen Entdeckungen niemand je zweifelte" (492).

Diese allgemeinsten Naturgesetze aufzustellen und damit die wahre Natur der Gottheit zu erfassen, bildet die Aufgabe des fünften Gesprächs. Dem geht aber vorher im vierten Gespräche Herders Stellungnahme zu dem eben entbrannten Streite über Spinozas Lehre. Kurz vor seinem Tode (1780) hatte Lessing sich Jacobi gegenüber, durch die Vorlage des Goethe-

schen Gedichtes „Prometheus“ und eine anschließende Bemerkung über Spinoza veranlaßt, in wirksamster Weise für diesen allseits verketzerten oder wenigstens tot geschwiegenen Denker eingesetzt, um nicht zu sagen zu seiner Lehre bekannt. Als nun nach Lessings Tode Jacobi durch eine gemeinsame Freundin erfuhr, daß Moses Mendelssohn eine Veröffentlichung über seines Freundes Lessing Charakter und Schriften vorbereite, glaubte er sich verpflichtet, diesem Mitteilungen über Lessings Stellungnahme zu Spinoza machen zu sollen.[8] Mitteilungen, die er übrigens seinem kurz vorher neugewonnenen Freunde Herder ebenfalls übermittelte.[9] Schon längst hatte nämlich Jacobi durch die Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache“ sowie „Die älteste Urkunde“ und vollends „Die theologischen Briefe“ Herders das größte Interesse für diesen gewonnen und ein persönliches Verhältnis zu ihm gewünscht. Endlich im Frühjahre 1783 gelang es den gemeinsamen Freunden Gleim und Claudius, dieses Verhältnis zwischen Jacobi und Herder zuwege zu bringen. Herder schrieb im Mai dieses Jahres einen warmen Brief an den Glaubensphilosophen; noch fühlte er sich ja in Weimar verlassen, bald darauf fand er sich mit Goethe wieder, und alsbald sank auch die Temperatur des Freundschaftsverhältnisses gegenüber Jacobi. So erklärt es sich wohl auch, daß Herder, den also Jacobi nunmehr in der Spinozasache ins Vertrauen zieht, erst nach langem Zögern ihm antwortet und mitteilt, daß er sich neu bestärkt in seinem eigenen Spinozismus fühle, da er so unerwartet in Lessing einen Glaubensgenossen seines eigenen philosophischen Credo finde.

Mendelssohn seinerseits war über Jacobis Mitteilungen, die er als eine Verleumdung des Andenkens Lessings betrachtete, aufs höchste empört. Er ignorierte auch diese Mitteilungen in dem Bilde, das er von seinem Freunde entwarf, vollständig und benützte sie nur, um gegen Pantheismus und gegen Jacobi, den er fälschlich für einen Anhänger Spinozas hielt, zu polemisieren. Allein Jacobi kam der bezüglichen Publikation, den Mendelssohnschen „Morgenstunden“, zuvor. Er veröffentlicht unter dem Titel „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn“ (1785) nicht nur die ganze mit Mendelssohn geführte Korrespondenz, son-

dern auch seine Auffassung der Spinozistischen Lehre in möglichst präziser Form. Wieder schickt er dieses Werk nach Weimar und bittet Herder und Goethe um ihre Äußerung. Aber auch jetzt schwieg Herder zunächst, und erst nach fast zwei Jahren übersendet er ihm den dritten Teil der Ideen und stellt sein Spinozabüchlein für die allernächste Zeit in Aussicht. Daß von den bezüglichen Ausführungen Herders in diesem Werkchen Jacobi nur bitter enttäuscht sein konnte, ist klar, sobald man nur einen Blick auf das vierte Gespräch wirft. Zunächst stimmt er Lessings Positionen, die dieser Jacobi gegenüber aus Spinozas Lehre vertreten hatte, im wesentlichen vollkommen zu. Es sind das die folgenden höchst schätzbaren Taten Spinozas: Erstens die Befreiung von der extramundanen müßigen Gottheit, zweitens von der Gottheit als persönlich verständiger Ursache der Welt,[10] drittens die Abstellung der Freiheit des menschlichen Willens und viertens die Überschätzung des Denkens und seine Stellungnahme gegen die Theologie. „Ausdehnung, Bewegung, Gedanke sind offenbar in einer höheren Kraft gegründet, die noch lange nicht damit (mit dem Gedanken) erschöpft ist“ (501).[11]

Besonders charakteristisch für die jetzige Denkrichtung Herders ist die Art und Weise, wie er sich in dem eigentlichen Streite zwischen Jacobi und Mendelssohn stellt. Als das Schätzbare in Jacobis Buch wird der Standpunkt bezeichnet, der sich in dem Satze aussprechen läßt: „Vernünfteln ist nicht das ganze Wesen menschlicher Denkkraft.“ Allein, wenn Jacobi an Stelle des vernünftigen Denkens ausschließlich den Glauben gesetzt wissen will, so bezeichnet Herder dies als irreführend. Wie anders hätte sich Herder wohl in seiner zweiten religiös-theologisierenden Periode hier zu Jacobi gestellt, der ganz im Sinne Hamanns die Daseinsenthüllung als etwas Gegebenes, beziehungsweise als eine Offenbarung Gottes auffaßte! Jetzt ist er zwar mit ihm einverstanden, daß man „seine Sinne durch Erfahrung, seinen innern Sinn durch Wahrheitliebe, Ordnung und Zusammenhang im Denken reinigen und schärfen, allen willkührlichen Verbindungen Exsistenzloser Scheinbegriffe, d. i. dem trägen, todten Nichts entsagen und dafür w a s d a i s t, in den Eigenschaften und Beziehungen, w i e e s d a i s t, kennen lernen“ müsse (512). Eine solche Erkenntnis mit dem innigen Gefühl

der Wahrheit verbunden, — auch das gibt Herder dem Glaubensphilosophen zu — sei allein wahr. Allein anderseits darf man eben bei diesem unmittelbar Gegebenen nicht stehen bleiben, man muß die Anschauung und die Erfahrung durch vernünftiges Denken erhellen. Und eben deshalb kann Herder anderseits Mendelssohn, der die demonstrative Erkenntnis gegenüber Jacobi betont hatte, nicht unrecht geben. Gewiß hätte er in seiner ersten Jugendperiode umgekehrt Mendelssohn allein recht gegeben, hatte doch auch sein Lehrer Kant eine Demonstration der Gottheit versucht. Jetzt, in der dritten Periode seiner Entwicklung stehend, in der er die Denkrichtungen seiner beiden früheren Epochen vereinigte, sucht er bezeichnenderweise den Standpunkt Jacobis und Mendelssohns zu verbinden. In einem sind sie ja beide einig, in der Überzeugung, die Gottheit theoretisch erfassen zu können. Und hier wendet sich Herder nun gegen einen Dritten, der einen solchen theoretischen Beweis als unmöglich bezeichnet hatte: Es ist dies sein alter Lehrer Kant in der Kritik der reinen Vernunft. Ohne daß ein Name genannt wird, ist gegen ihn und dessen großes Werk dasjenige gerichtet, was Herder über den Gottesbeweis am Schlusse des vierten Gespräches sagt.[12] Gottes Existenz ist für Herder erwiesen, insofern sie den Grund und die Bedingung für alle menschliche Verknüpfung darstellt.

Damit ist zugleich sein Begriff von der Gottheit als des alles verknüpfenden Seins, der umfassenden und zusammenhängenden Ordnung statuiert, und mit diesem Begriff der Ausgangspunkt und die Grundlage der das fünfte Gespräch bildenden selbständigeren Ausführungen gewonnen. War es schon im dritten Gespräche ausgesprochen worden, daß die Naturgesetze erforschen Gottes Gedanken nachdenken heiße, so unternimmt hier Herder nunmehr solche allgemeine Naturgesetze aufzustellen und damit die Regeln der Haushaltung Gottes oder die ausdrückenden Symbole seiner Wirklichkeit, Macht, Weisheit und Güte kennen zu lehren (529). Nüchtern ausgesprochen: Es wird im letzten Gespräche versucht, die Umrisse einer idealistischen Naturphilosophie auf Grundlage Spinozistischer Metaphysik zu geben, — eine Skizze, die ganz deutlich auf das von Schelling ein Dezennium später zunächst

angedeutete und weiterhin ins Detail ausgeführte naturphilosophische Weltbild vorausweist.[13]

Gott ist das alles umfassende Sein, die Urkraft; alles einzelne, was ist, hat daher Sein und nimmt also an der Gottheit teil. Nur in verschiedenem Maße kommt dieser Anteil zum Ausdruck in jedem einzelnen, oder es gibt verschiedene Stufen des Daseins, verschiedene Grade und Arten der einen Urkraft. Oder wie Herder selbst es ausspricht: „Das höchste Daseyn hat seinen Geschöpfen nichts Höheres zu geben gewußt, als Daseyn“ (541). Das Dasein aber ist ein unteilbares Etwas, es kann so wenig in ein Nichts verwandelt werden, als die Gottheit sich selbst vernichten kann. Darum kann also überhaupt in der Welt auch das Kleinste nicht wahrhaft verschwinden oder völlig vernichtet werden, es gibt keinen Tod in der Schöpfung, sondern nur Verwandlung. Was man gewöhnlich Tod nennt, ist nur scheinbare Vernichtung, in Wahrheit fortwährende Verwandlung, die allein es möglich macht, daß nicht wahrer Tod, d. i. träge Ruhe eintritt. Man sieht: Herder weiß Spinozas etwas allzu starre Substanz durch Leibniz' Dynamismus zu beleben, ohne freilich in dessen schroffen Pluralismus zu verfallen. Zwar betrachtet auch unser Denker ganz ähnlich wie der große Monadologe die Materie als ein System von lebendigen Kräften; allein während das Ganze, der Zusammenhang für Leibniz etwas rein Phänomenales ist, das ausschließlich unseren Sinnen erscheint, ist der Zusammenhang für Herder real vorhanden, es ist das Aufeinanderwirken der einzelnen organischen Kräfte. Hatte Leibniz die Materie mit einer Regenwolke, mit einem Pflanzengarten, oder gar mit einem Teich voller Fische verglichen, so wendet Herder dagegen ein: „Die Regentropfen in der Wolke, die Pflanzen im Garten, die Fische im Wasser haben ein Medium der Verbindung; und welches könnte bei diesen die Materie ausmachenden Kräften ein solches Medium seyn, als die Kräfte der Substanzen selbst, mit denen sie aufeinander wirken?“ (548) Herder denkt sich also ähnlich wie Kants Lehrer Martin Knutzen die substantiellen Einheiten nicht völlig voneinander abgeschlossen, nicht fenster- und türenlos im Leibnizschen Sinne, sondern vielmehr in realer Wechselwirkung aufeinander.[14]

Durch diese Wechselwirkung der substantiellen Einheiten, die Anteil an dem höchsten Dasein, an der zusammenhängenden Ordnung haben, geht die Welt aus dem ungeordneten Zustand immer mehr in einen anderen über, der der wahrhafte Ausdruck der höchsten Kraft und d. i. zugleich von Weisheit und Güte ist, weicht das Chaos immer mehr dem Kosmos. Und die Gesetze, nach denen dieses alles sich vollzieht, sind der höchsten Weisheit entsprechend höchst einfach: „Die Gesetze nämlich scheinen mir“ — sagt Herder wörtlich — „in drei Worten zu liegen, die im Grunde alle wieder nur Ein lebendiger Begriff sind. 1. Beharrung, d. i. innerer Bestand jeglichen Wesens. 2. Vereinigung mit Gleichartigem und vom Entgegengesetzten Scheidung. 3. Verähnlichung mit sich und Abdruck seines Wesens in einem andern“ (551 f.). — Auch Spinoza war (Hobbes folgend) bei Behandlung der menschlichen Leidenschaften vom Selbsterhaltungstrieb oder, um mit Herder zu sprechen, von der „inneren Liebe zum Dasein und zur Beharrung in demselben“ ausgegangen. Aber was in der „sogenannten moralischen Welt, die auch eine Naturwelt ist,“ gilt, das gilt ganz allgemein für alles Existierende in der ganzen Welt. Jedes Ding hat ein derartiges Streben, in seinem Zustand zu beharren oder nach einem Zustand zu tendieren, in dem es zu beharren vermag. Nur verschiedene Namen führt dieses Streben in seinen verschiedenen Äußerungsweisen in der leblosen Natur, bald heißt es Kraft der Trägheit, bald Kraft der Schwere. Doch das ist nur die äußere Erscheinungsform, wahrhaft wesentlich ist allemal bloß das hervorgehobene Streben nach dauerndem ungestörten Sein. Dieses erste Naturgesetz — das Gesetz der Beharrung — ist das ausschließlich gültige für die letzten Einheiten. Bei diesen bleibt es jedoch nicht; höhere Einheitssysteme von Kräften bilden sich, und für diese gilt nun ferner das schon genannte zweite Gesetz von der Vereinigung des Gleichartigen und Scheidung des Entgegengesetzten. Weil alles in der Welt ist, was sein kann, so muß auch das Entgegengesetzte da sein. Und in der Tat zeigt sich auf den verschiedenen Stufen des Daseins das Auftreten entgegengesetzt wirkender Kräfte: für das Verhalten elektrischer und magnetischer Körper, für die chemische

Wechselwirkung der Substanzen, für das menschliche Leben endlich zeigt sich überall gültig das Bestehen zweier Grundkräfte, einer anziehenden und einer abstoßenden Kraft. Nur so können eben Systeme beharren oder zu dauernden werden, daß das je Gleichartige sich zusammenfindet und das Entgegengesetzte sich scheidet. Aber noch mehr: Herder kann nicht nur ein so rein äußerliches Verhalten der Dinge zueinander konstatieren, er kommt auch auf das Walten innerer Kräfte und die Existenz von dadurch bedingten inneren Umwandlungen. Offenbar denkt er da eben vor allem an die Anpassung in der organischen Natur und weiter an die Phänomene der Ansteckung und Nachahmung auf dem moralisch-menschlichen Gebiete. Und so kommt er endlich dazu, sein drittes Gesetz auszusprechen, wonach „sich die Wesen einander verähnlichen und in Abdrücken ihrer Art eine fortwährende Reihe bilden“ (560). Wenn das erste Gesetz der Beharrung jeglichen Rückschritt in der Natur als unmöglich verbürgte, so liegt wohl erst im dritten Gesetze der Ausdruck für Herders Grundüberzeugung, daß es auch keinen Stillstand, sondern vielmehr bloß einen stetigen Fortschritt in der ganzen Welt gäbe. Auch für dieses dritte Gesetz mögen Spinozas Grundanschauungen maßgebend gewesen sein; nur daß sie bei Herder wieder eine weitgehende Verallgemeinerung erfahren. In der fortschreitenden Herausarbeitung des wahrhaft ewigen Substantiellen in der speziellen Modifikation, die Mensch heißt, liegt ja auch bei Spinoza das allein wahre Ziel des Menschen und seiner Ethik. Und ganz in diesem Sinne gründet auch Herder auf sein drittes Gesetz die Anschauung, daß alles immer mehr Gott ähnlich werde. Lassen wir diese für ihn so bedeutsamen Gedanken von ihm selbst zum Schlusse aussprechen: „Sein (Gottes) Wesen, seine Gedanken und Wirkungen dringen sich uns auch wider unsern Willen in tausend und abermaltausend Erweisen seiner Ordnung, Güte und Schönheit als unwandelbare Regeln auf; wer nicht folgen will, muß folgen; denn alles ziehet ihn, er kann der allgewaltigen Kette nicht entweichen. Wohl dem, der willig folgt: er hat den süßen täuschenden Lohn in sich, daß er sich selbst bildete, obwohl ihn Gott unablässig bildet“ (563).

IX. Abschnitt

Vierte Schaffensperiode (die Opposition gegen den kritischen Idealismus): Vorgeschichte und Metakritik

Das Werkchen „Gott“ war 1787 zugleich mit dem dritten Teil der Ideen erschienen; 1791 erschien der vierte und letzte Teil der Ideen, ohne daß damit aber der Plan des Werkes erschöpft gewesen wäre. Vielmehr war noch ein fünfter Teil geplant, zu dessen Ausführung es aber leider nicht mehr kam. An seine Stelle traten die „Briefe zur Beförderung der Humanität“ (in zehn Sammlungen 1793—97), und zugleich mit ihnen kam die fünfte und sechste Sammlung der „Zerstreuten Blätter“ ans Licht. Diese literarischen Produktionen bieten ebenso wenig wie das letzte Werk Herders, die zu Beginn des neuen Jahrhunderts gegründete, von ihm ganz allein geschriebene Zeitschrift „Adrastea“; nach rein gedanklicher Richtung, so daß ein besonderes Eingehen darauf zur Würdigung des Philosophen Herder kaum nötig sein dürfte. Fast bekommt man den Eindruck, als ob das, was Herder gelegentlich, eben in den Zerstreuten Blättern, von der vorzeitigen Veraltung mancher Menschen sagt,[1] eine Projektion seines eigenen innersten Gefühlslebens gewesen sei. Auch von ihm selbst gilt ja, was er dort als eine der Voraussetzungen einer solchen Veraltung bezeichnet, die allzu frühe Gedankenentwicklung und Geistesreife. Und dazu kam bei ihm noch eine Reihe äußerer Umstände:[2] die zunehmende Kränklichkeit, die materiellen Sorgen, die durch die anwachsende Familie immer drückender wurden, und endlich, aber nicht zum wenigsten, die durch die genannten Verhältnisse

selbst zum Teil wenigstens wieder herbeigeführte gesellschaftliche Isolierung, die vor allem infolge der Erkaltung des Verhältnisses zu Goethe sich außerordentlich empfindlich für Herder gestaltete. Diese Entfremdung ging mit dem immer fester werdenden Zusammenschlusse Goethes mit Schiller parallel und ist sachlich durch den Mangel an Verständnis begründet, das Herder für den literarischen Standpunkt der beiden ihn überragenden Zeitgenossen bekundete: Der Musenalmanach von 1797 und die Xenien lösten in ihm keine anderen Gefühle als solche des Unwillens und der Empörung aus. Dazu kam endlich noch ein persönliches Moment. Die durch die Geldnot im Hause außerordentlich erregte Karoline Herder wandte sich brieflich in leidenschaftlichstem Tone an Goethe und verlangte von ihm, dem Staatsmann und Freund des Herzogs, daß er des Herzogs Ehre rette, indem er dessen materielle Verpflichtungen Herder gegenüber zur Einlösung bringe. Der Brief blieb in der gewünschten Richtung nicht ohne Erfolg, aber zugleich bewirkte er noch etwas anderes, die definitive Abwendung Goethes von Herder. Von nun ab blieb für diesen nur einer der Großen Weimars, nämlich Wieland, dem er in demselben Maße näherrückte, je inniger das Verhältnis Goethes zu Schiller geworden war.

Daß diese persönlichen Verhältnisse auf einen Geist wie Herder, der gerade sein Leben lang zur Entfaltung seines Innenlebens der äußeren Anregungen dringend bedurfte, von lähmender Wirkung sein mußten, ist klar. Trotzdem hat er noch einmal gegen Ende des Jahrhunderts sich aufgerafft, und von der lebhaften Opposition gegen Kants Kritizismus und den daraus sich notwendig entfaltenden Subjektivismus getrieben, in zwei Werken gleichsam die Summe seiner ganzen philosophischen Anschauungen gezogen. Diese Werke sind die 1798 in zwei Bänden veröffentlichte „Metakritik", die sich an Kants Kritik der reinen Vernunft und die das Jahr darauf erschienene „Kalligone" (in drei Bänden), die sich in ähnlicher Weise an die Kritik der Urteilskraft anschließt.

Diese letzten philosophischen Werke Herders sind bisher noch lange nicht genügend gewürdigt.[3] Gerechtfertigt ist die Geringschätzung, mit der dieselben meist behandelt werden, fast nur durch die Form. Nicht nur entbehren sie des Schwunges, ja

der des Dichters wahrhaft würdigen Diktion, die seine früheren philosophischen Schriften auszeichnen, sondern sie sind geradezu — wenigstens großen Teils — von einer entsetzlichen Trockenheit und förmlichen Geschmacklosigkeit — ganz abgesehen von dem Ton der selbstgefälligen Überlegenheit und giftigen Ironie gegenüber einem Denker wie Kant, einem nur mit dem von Schopenhauer gegen die Fichte, Schelling, Hegel angeschlagenen vergleichbaren Ton, der aber freilich bei dem Apostel der Humanität noch weit abstoßender wirkt als bei dem menschenfeindlichen Verkünder des Pessimismus. Dieser Ton erklärt sich zum Teil allerdings aus persönlichen Spannungsverhältnissen, die zwischen ihm und seinem ehemals so geliebten Lehrer Kant entstanden waren, hat aber leider dazu geführt oder besser verführt, auch die Opposition Herders gegen die kritische Philosophie überhaupt auf dieses rein persönliche Moment zu beziehen und so seine sachliche Stellungnahme als eine lediglich persönliche Angelegenheit zu betrachten.[4] Damit ist zugleich ein Hauptgrund auch für die Geringschätzung bloßgelegt, mit der man Herders antikantischer Stellung immer wieder begegnet. Es wird sich daher empfehlen, sein späteres Verhältnis zu Kant und dessen philosophischer Entwicklung näher zu beleuchten.

Seitdem Herder Kants „Träume eines Geistersehers" (wie wir im ersten Abschnitt gesehen haben) gelesen und rezensiert hatte, war ihm das literarische Wirken seines Lehrers wohl gänzlich aus dem Gesichtskreis entschwunden. Wenigstens liegen keinerlei Anhaltspunkte dafür vor, daß er etwa die grundlegende lateinische Dissertation vom Jahre 1770 gelesen hätte. Dann war aber Kant selbst bekanntlich für elf Jahre verstummt, um endlich mit seiner Kritik der reinen Vernunft hervorzutreten. Auf dieses Werk wird Herder durch Hamann aufmerksam gemacht, der es noch vor Erscheinen im Buchhandel gelesen hatte, ohne sich freilich dafür irgendwie erwärmen zu können. „Auf ein neues Organ, neue Kategorien, nicht sowohl scholastischer Architektonik als skeptischer Taktik", ja auf „Schulfüchserei und leeren Wortkram" scheint ihm alles hinauszulaufen.[5] Trotzdem läßt sich Herder von der Lektüre des umfangreichen Werkes seines Lehrers nicht abschrecken; freilich geht sie äußerst langsam

von statten, ja er bezeichnet das Werk gelegentlich als einen harten Bissen für ihn. Das Abstrakte der ganzen Untersuchungen ist es vor allem, das ihn so fremd anmutet; mit einem Eishimmel vergleicht er die Regionen der reinen Vernunft. Aber noch mehr, das Unternehmen Kants scheint ihm völlig unfruchtbar. Schreibt er doch im März 1782 bezüglich der reinen Vernunftkritik: „Ich weiß nicht, wozu alles das schwere Luftgewebe soll.“ [6] So fühlte sich Herder also, nachdem er den totalen Umschwung von Kants Anschauungen seit jener Zeit, da er sein dankbarer Hörer gewesen, kennen gelernt hatte, durch eine tiefe Kluft von seinem einstigen Lehrer geschieden. Aber noch war diese Differenz rein sachlicher Natur und hatte wohl kaum etwas Schmerzliches für ihn. Allein es sollte anders kommen, die sachliche Differenz zu einem persönlichen Zusammenstoße führen. Durch die Lektüre von Herders Anfangs 1784 erschienenem ersten Teil der Ideen hatte Kant den letzten Anstoß bekommen, seine von Herder wesentlich verschiedenen geschichtsphilosophischen Anschauungen darzulegen. Nachdem er dies positiv in dem Aufsatze: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“ getan, wendet er sich in einer anonymen Rezension polemisch direkt gegen Herder. Jänner 1785 erscheint die Rezension des ersten, Ende desselben Jahres die des zweiten Teils der Ideen zur Philosophie der Geschichte.

Im einzelnen sind Kants übrigens nicht sehr zahlreiche Aussetzungen in diesen Rezensionen freilich meist zutreffend und auch völlig unabhängig von Kants kritizistischem Standpunkt. Nur an einem Punkte kommt dieser Standpunkt gegenüber dem naturalistischen Herders zum Ausdrucke, wenn er die Ableitung der geistigen Vorzüge des Menschen aus dessen Aufrechtstellung und der dadurch ermöglichten Entfaltung des Gehirnes als etwas offenbar Verkehrtes heraushebt. Weit bedenklicher aber war es, daß Kant es nicht bei einzelnen Ausstellungen bewenden ließ, sondern die ganze Methode in Bausch und Bogen verurteilte. Indem er nicht allein Herders kühne Phantasie, sondern auch sein Geschick, durch Erweckung von Gefühlen den Leser zu überreden, hervorhob, stellte er dessen ganze Art in direkten Gegensatz zu der eines wissenschaftlichen Philosophen,

der sich „logischer Pünktlichkeit in Bestimmung der Begriffe, sorgfältiger Unterscheidung und Bewährung der Grundsätze“ zu befleißigen habe. Ja er geht fast so weit, Herders „Ideen“ geradezu das Recht abzusprechen, sich eine Philosophie der Geschichte zu nennen.[7] Daß Herder durch diese Rezension höchst unangenehm berührt war und durch diesen Vorgang seitens seines einstigen Lehrers sehr verbittert wurde, ist nur begreiflich. Allein trotzdem wollte er, öffentlich wenigstens, direkt nicht gegen Kant auftreten, erwartete vielmehr von seinen Freunden, freilich großenteils vergebens, daß sie statt seiner ihn literarisch verteidigten. Nur brieflich macht er sich seinen Freunden gegenüber Luft, wobei er sehr bezeichnenderweise wieder das „Eiskalte“ der Kantschen Anschauungen gegenüber seinem lebendig warmen Historismus betont.[8] Aber auch indirekt, ohne Kants Namen zu nennen, polemisiert Herder gegen Kant, insoferne er in den späteren Teilen seiner Ideen sowie in den Gesprächen über Gott deutliche Ausfälle gegen die kritische Philosophie unternimmt.

Schon aus diesem Verhalten ersieht man, daß es völlig ungerechtfertigt wäre, Herders Opposition gegen die kritische Philosophie in der Metakritik auf persönliche Gefühle gegenüber dem Autor derselben zurückzuführen. Und noch schlagender ergibt sich dies daraus, daß Herder noch Anfang der Neunzigerjahre in den Humanitätsbriefen mit unverminderter Dankbarkeit seines einstigen Lehrers Kant gedenkt. Ja er scheidet hier deutlich zwischen Kant, dem Menschen, und Kant, dem kritischen Philosophen, mit welchem letzteren er sich, wie wir gesehen haben, von allem Anfang an (1781) nicht befreunden konnte.[9] Diese Abneigung mußte sich aber begreiflicherweise immer mehr steigern, je deutlicher die Konsequenzen jener neuen Philosophie, teils bei Kant selbst in der Behandlung weiterer Gebiete, teils bei seinen großen Fortsetzern und Vollendern, wie insbesondere Fichte hervortraten. 1793 war Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ erschienen, in der er die auch von dem für Kant sonst so begeisterten Schiller abgelehnte Lehre vom radikalen Bösen entwickelte, 1794 vollends erschien die „Wissenschaftslehre“ Fichtes, der eben erst Reinholds Nachfolger in Jena geworden war.

Immer mehr trat das subjektivistische Element der Kantschen Lehre und die Entfremdung von dem naturalistischen Standpunkt hervor. Und nun denke man erst eine solche extreme Philosophie von unbedeutenden jungen Leuten passiv aufgenommen und gläubig nachgebetet — mußte dies nicht auf jeden Andersdenkenden abstoßend und besorgniserregend wirken? Niemand aber hatte mehr Gelegenheit, dies alles wahrzunehmen, als Herder, der die Kandidaten der Theologie, die von der Jenaer Universität kamen, zu prüfen hatte und dabei erfahren mußte, daß er mit seinem entgegengesetzten philosophischen Standpunkt als Nichtakademiker keinen Einfluß nehmen konnte gegen die herrschende akademische Philosophie.[10] Und nun erschien vollends 1798 Kants „Streit der Fakultäten“ in welchem Werke der Verfasser verlangt, daß gegenüber der Autonomie der Fakultätsgelehrten die „Geschäftsleute, wie Geistliche, Justizbeamte und Ärzte“ nicht frei aus eigener Weisheit, sondern nur unter der Zensur der Fakultäten befugt sein sollten, von der Gelehrsamkeit öffentlich Gebrauch zu machen, und daß auch die Regierung nur diesen genannten Geschäftsleuten wie also z. B. den Geistlichen es zu verwehren berechtigt sein solle, daß sie den ihnen zum Vortrag anvertrauten Lehren öffentlich widersprächen und den Philosophen zu spielen sich erkühnten.[11] Und nun wollte es noch der Zufall, daß gerade der Mann, dem Kant das in Frage stehende Werk gewidmet hatte, der Theologe Stäudlin, über Herders „Christliche Schriften“ herfiel (Göttinger gel. Anz. Juni 1798) und es wagte, ihm wie einem Schüler die Kantische Lehre vorzuhalten.

Da endlich konnte sich Herder nicht länger mehr halten, ja er erachtet es für seine heilige Pflicht, dämmend einzugreifen in die immer mehr sich ausbreitende Bewegung, die von der kritischen Lehre ausgegangen war.[12] Noch im November desselben Jahres macht er sich an die Arbeit, und mit wahrer Lust schreibt er sich den angehäuften Groll vom Leibe. Zu Anfang des neuen Jahres 1798 beginnt der Druck der Metakritik, im Frühling erscheint sie im Buchhandel.

Da, wie schon angedeutet, die Bedeutung des Werkes nicht *in der Kritik, sondern in den positiven* Darlegungen liegt, die vielfach sogar *neben* Kants Positionen aufrecht er-

halten werden können, so werden wir versuchen, auch in der nun folgenden Analyse vor allem diese positive Seite zu berücksichtigen. Herder hatte keinen Sinn und konnte keinen haben für das eigentliche Kantische Problem; er ist nicht Erkenntnistheoretiker, sondern Erkenntnispsychologe. Dies zeigt sich gleich bei den ersten Angriffen, die er gegen die Grundlage des Kantischen Werkes macht. Eine Kritik der Vernunft, meint er, ist schon deshalb unzulässig, weil die Vernunft ein Vermögen der Natur ist und man die Natur nicht kritisieren, sondern nur untersuchen könne. Überdies wäre bei einer solchen Kritik die Vernunft zugleich Richter und Partei und somit ein entscheidender objektiver Urteilsspruch nicht zu erwarten (XXI, 17 f.). Und wieder ist es der Psychologe, der den bei Kant so fundamentalen Unterschied zwischen synthetischen und analytischen Urteilen beanständet, indem er ihn einerseits als ungewiß und relativ, anderseits als vom Wesen des Urteils abführend bezeichnet.[13] Endlich fällt die ganze Voraussetzung der Kantschen Untersuchungen für Herder weg, denn es gibt nach ihm keine synthetischen Apriori-Urteile: Die mathematischen Sätze sind für ihn insgesamt — und hier ist er allerdings gewiß nicht im Recht — analytische oder identische, die naturwissenschaftlichen Sätze sind entweder ebenfalls identische Sätze, oder aber Erfahrungsurteile (34 ff.).

Nach diesen gegen die Einleitung des Kantschen Werkes gerichteten Bemerkungen wendet sich Herder dazu, gegen Kants Lehre von der Apriorität von Raum und Zeit Stellung zu nehmen. Auf seine Kritik der Raum- und Zeitargumente Kants werden wir hier nicht näher eingehen (erst im synthetischen Teile), umsomehr als sie als verfehlt bezeichnet werden muß. Treffend ist nur die Bemerkung, daß die Apodiktizität der Geometrie keine Stütze für die Raumapriorität abgeben könne, weil die Geometrie sich nicht unmittelbar auf den Raum, den Kant bei seiner Aprioritätslehre im Sinne hat, beziehe (53 f.), sondern vielmehr, wie wir positiv ergänzend hinzufügen könnten, auf einen mehr oder weniger künstlich ausgestalteten Begriff dieses Raumes.[14] Die polemischen Ausführungen bezüglich der Kantischen Raum- und Zeitlehre sind an eine psycho-genetische Entwicklung der Raum- und Zeit-

vorstellung geknüpft, die selbst dann von Bedeutung wäre, wenn Kants Aprioritätslehre richtig sein sollte. Auch der Versuch, eine energetische Theorie von Raum und Zeit aufzustellen, beziehungsweise also Raum und Zeit auf die Kraft zurückzuführen, und diese drei Vorstellungen den drei für die Erkenntnis vorzugsweise in Betracht kommenden Sinnen, dem Gesichts-, Gehörs- und Tastsinn zuzuweisen, müssen als außerordentlich interessant hervorgehoben werden (62 ff.).

Der Einteilung des Kantschen Werkes folgend, wendet sich Herder nunmehr zur Besprechung der transzendentalen Analytik. Wieder können wir nur die bemerkenswertesten Punkte in polemischer und positiver Richtung hervorheben. Mit Recht nimmt Herder gegen die Ableitung der Kategorien aus der bloßen Urteilsform Stellung. Wenn wirklich nur die Form des Urteils in Betracht kommt, woher lassen sich dann die vier Klassen von Kategorien gewinnen? [15] Mit Recht ferner weist er ganz ähnlich, wie es später Schopenhauer in seiner Kritik der Kantschen Lehre getan hat, die Begriffe der Modalität aus der Reihe der Kategorien hinaus; Möglichkeit und Notwendigkeit sind Begriffe, die nicht „in der Werkstäte des Verstandes" entstehen (78).[16] Innerhalb der Quantität vermißt Herder die Kategorie des Kontinuums, und endlich hebt er mit Recht hervor, daß in keinem der vier Momente der Kantschen Kategorientafel die Zusammenordnung der drei, je unter ein Moment fallenden Kategorien die gleiche sei (79). So viel vom rein Kritischen. Herder seinerseits faßt die Kategorien natürlich als nicht bloß subjektive Formen auf, sondern als durch die Gegenstände der Erfahrung mitbedingte allgemeine Begriffe, sie sind ihm objektiv-subjektiver Natur. In diesem Sinne versucht auch er nun eine Tafel der Kategorien aufzustellen, die nicht ganz des Interesses entbehrt. Indem er Raum, Zeit und Kraft, die wir gerade vorhin schon hervorgehoben haben, als die elementarsten Formen auffaßt, in denen sich uns das Dasein überhaupt darstellt, gelangt er zu der ersten fundamentalsten Kategoriengruppe oder zur „ersten Reihe der Verständigungen", wie er sagt (100 ff.). Es sind das also Sein, Raum, Zeit und Kraft. An diese erste Reihe schließt er eine Gruppe logischer, dann eine physischer und endlich eine mathematischer Kategorien an.

Auf die Gliederung der je vier Kategorien in diesen genannten Gruppen, die im einzelnen oft recht sonderbar und gekünstelt ist, wollen wir hier vorläufig nicht eingehen.[17] Nur das eine verdient sogleich hervorgehoben zu werden, daß Herder sich bei Aufstellung seiner Kategorientafel respektive der Unterscheidung von vier Kategoriengruppen einerseits von den grammatikalischen Grundkategorien, d. i. Subjekt, Adjektiv, Verb und Adverb, anderseits von den verschiedenen Stufen des Wissens beziehungsweise dem System der Wissenschaften leiten läßt. Ontologie, beschreibende Naturgeschichte, erklärende Naturlehre und Mathematik sind diese aufeinander folgenden Stufen des immer mehr eindringenden Wissens für ihn (111), wobei es freilich vom modernen Standpunkt entsprechender erscheinen würde, statt Ontologie gemeines Wissen oder vorwissenschaftliches Erkennen zu sagen.

Mit der Leugnung der bloßen Subjektivität von Raum, Zeit und Kategorien ist Kants Lehre vom Ding an sich eo ipso gegenstandslos gemacht. Allein Herder, der einen zu Kants Kritik ganz parallelen Gang einhält, geht auch auf diese Lehre in einem eigenen Kapitel ein, und dabei kommt ebensowohl seine sensualistisch-positivistische wie rationalistisch-metaphysische Richtung zur Geltung. Wenn man — so hören wir da — von allem, was unsere Sinne liefern, abstrahiere, bliebe überhaupt nichts, denn die sinnlichen Daten konstituierten ja gerade das Ding, in den Sinnen liege die Wahrheit — allerdings wie ein Sinn eben sie liefern könne. Indem wir aber in unser Inneres blicken und hier uns der eigenen Kraft unmittelbar bewußt werden, können wir freilich aus den Sinnesdaten die innere Kraft verstandesmäßig erschließen, als deren Wirkung jene sinnlichen Verhältnisse aufzufassen sind. Insofern können wir also auch nach Herder von einem Kern, einem Noumenon sprechen, nur ist dieses Noumenon nicht das Kantische, nicht das Ding an sich. Es ist das, was der Verstand denkt, aber nicht hinter und außer, sondern an dem Phänomen (171). Übrigens trifft Herder das Kantische Ding an sich auch mit immanenter Kritik. Es könnte, meint er, nichts anderes — auch vom Kantischen Standpunkt genommen — sein als die reinen Formen der Anschauung und des Verstandes (174).

Besonders interessant mußte für Herder Kants Versuch in der zweiten Auflage sein, die Behauptung, sein System sei Idealismus wie das Berkeleys, zu widerlegen. Über diese Widerlegung hat man seither bekanntlich viel gestritten: sie läßt nämlich eine doppelte Auslegung zu. Entweder ist Kant die Widerlegung gelungen, dann ist er seinen eigenen Grundpositionen dabei untreu geworden, oder aber, wenn dies letztere nicht der Fall ist, dann ist das, was Kant dem Idealismus entgegensetzt, nicht etwas damit wirklich Unverträgliches, nicht ein eigentlicher, sondern nur ein phänomenaler Realismus.[18] Diese letztere, wahrscheinlich wohl zutreffende Auslegung liegt freilich Herder ferne. Trotzdem sieht auch er Kants Bemühung, den Vorwurf des Idealismus zu entkräften, als durchaus gescheitert an (149 f.). Ja noch mehr, Kant erscheint ihm noch viel idealistischer als Berkeley, denn dieser nimmt ja eben die Existenz von Geistern und des höchsten unter ihnen, der Gottheit an. Berkeley ist sonach für Herder gar nicht Idealist, er ist bloß Spiritualist oder Immaterialist (163 f.).[19] Übrigens verdienen auch die verschiedenen Stufen oder Arten des Idealismus, die Herder im Anschlusse an diese Ausführungen unterscheidet, hervorgehoben zu werden. Auch der sogenannte naive Realist, „der alles was ihm vorkommt" für die Sache selbst hält und dem eher der Name Sensualist gebührt, ist nach ihm eigentlich ein Idealist, denn er lebt nicht in der wahren, sondern in einer Phantasiewelt, also in einer idealischen Welt. Eine weitere Klasse von Idealisten dichtet sich ihre Welt aus den Eigenschaften und Arten der Dinge, eine dritte Klasse „vernünftiger" Idealisten bewohnt das Reich der Wirkungen und Kräfte. Und zuletzt — Herder folgt hier seinen vier Kategorienreihen — kommen die Idealisten des Maßes, „die vierte Classe endlich, die ein geistiges Maas an alles legt, erschaffet im eigentlichsten Sinn sich ihre Welt, ihr Maas, ihr Object und Werkzeug. Sie verdient den Namen der Idealisten im reinsten Verstande" (162).

Indem sich Herder der transzendentalen Dialektik zuwendet, wo Kant von den natürlichen und unvermeidlichen Illusionen der Vernunft spricht, wiederholt er vor allem das schon eingangs gegenüber dem Titel vorgebrachte Bedenken: wie kann dieselbe Vernunft den falschen Schein der Vernunft-

schlüsse aufdecken und verhüten, wo doch Kant selbst bemerkt hatte, daß die der Vernunft unhintertreiblich anhängende Dialektik nicht aufhört, der Vernunft ihr Blendwerk vorzugaukeln, selbst nachdem es aufgedeckt worden ist. Dazu kommt noch, daß es für Herders optimistische Weltanschauung überhaupt unverständlich ist, wie sich falsche, die Vernunft verführende Grundsätze und Maximen festsetzen konnten (198). Für Herder war Vernunft vielfach eigentlich überhaupt nichts anderes als Verstand, aber unter dem Einfluß der Kantschen Zuordnung der Vernunft zu den Schlüssen gegenüber der des Verstandes zu den Urteilen[20] erklärt auch er die Vernunft als einen anwendend höheren Verstand. Während dem Verstande mehr die unmittelbaren Erkenntnisse zukommen, hat die Vernunft Erkenntnisse, die selbst schon im Urteil vorliegen oder doch wenigstens sich aussprechen lassen, zu beurteilen. In diesem Sinne legt Herder das deutsche Wort Vernunft oder das entsprechende lateinische ratio aus; zu vernehmen, beziehungsweise genau zusammenzunehmen oder zu rechnen, das ist das Hauptgeschäft der menschlichen Vernunft. Und aller Irrtum kommt daher, daß nicht alles zusammengenommen oder aber nicht recht zusammengenommen wurde. Nicht das Aufsteigen zu umfassendsten Begriffen, zur unbedingten Einheit, ist — ganz im Gegensatze zu Kant — nach Herder das eigentliche Geschäft der Vernunft, sondern umgekehrt: ihr wahres Amt ist das Unbedingte auf ein Bedingtes anzuwenden, das Besondere unter einem Gemeinsatz zu subsumieren, oder umgekehrt den letzteren auf einen vorliegenden besonderen Fall anzuwenden (199 ff.). Es hängt diese Umkehrung der Anschauung letzten Endes damit zusammen, daß für Herder das Trennen, für Kant das Verbinden die Grundfunktion alles Erkennens ist, daß jenem die allgemeinen und allgemeinsten Begriffe als ursprünglicher gelten als die besonderen und daß das Universum für ihn eine objektive Einheit ist, die auf das erkennende Subjekt förmlich eindringt und von diesem nur anerkannt und begrifflich bearbeitet zu werden braucht. „Auf Bedingungslose Einheit gehet sie (die Vernunft) nie hinaus: denn bedingen heißt bestimmen; das Unbedingte will eben sie bedingen, d. i. zum Schluß binden. Dies Unbedingte, d. i. unbestimmt All-

gemeine, erdichtete sie sich nicht, es ist ihr in der Natur als etwas, dessen sie sich nicht erwehren kann, gegeben; sie thut das Ihrige, indem sie es sich zur Welt macht, d. i. partikularisirend totalisiret" (212).

In diesen allgemeinen Auseinandersetzungen mag man einen gesunden Kern, einen Kant in gewissem Sinne wenigstens ergänzenden und also nicht ganz unberechtigten Standpunkt erkennen — oder aber auch ihn a limine abweisen und verwerfen. Wenn aber Herder dem entgegentritt, daß die verschiedenen Trugschlüsse und Fehlbeweise für die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes von Kant als Belege für die innere Natur der menschlichen Vernunft und der ihr anhängenden unhintertreiblichen Illusionen angesehen werden, ja die drei Erbstücke der alten Metaphysik: Seele, Welt und Gott als das System aller möglichen Vernunftideen von Kant zu deduzieren unternommen wird, so wird wohl jeder objektive, nicht völlig verrannte Beurteiler sich gegen Kant auf seiten Herders stellen müssen.[21] Man wird diesem geradezu mit Freuden zustimmen, wenn er bezüglich des einen Punktes ausruft: „von der Natur unsrer Vernunft, nicht von ihrem Misbrauch in Sophisticationen der Schule ist hier die Rede" (217), und bezüglich des anderen hervorhebt, daß die drei Begriffe Seele, Welt und Gott doch nicht das ganze Reich der Vernunftbegriffe ausmachen und nur durch Zwang ihre Deduktion am Leitfaden der Kategorien von Kant bewerkstelligt werden könne.

Herders Ausführungen bezüglich der drei Kantischen Vernunftideen im einzelnen sind durch die eben ausgesprochenen allgemeinen Positionen einerseits, durch seine sonstigen metaphysischen Anschauungen anderseits vollkommen bestimmt. Was zunächst die angeblichen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele betreffen, so ist Herder — ohne dies freilich eigens hervorzuheben — mit dem Vernunftkritiker vollkommen eines Sinnes; auch er hält sämtliche Beweise für unstichhaltig. Nur darin kann er Kanten nicht recht geben, daß die Vernunft als solche ihrer Natur nach an diesen Paralogismen, d. i. Verrechnungen schuldtrage. Die wahre Vernunft rechnet richtig, das Resultat nur ist falsch, insofern hier unklare Daten vorliegen, was wieder zum Teil wenigstens auf Rechnung der

Sprache zu setzen ist; verrechnet sich aber die Vernunft wirklich, so ist dies aus Übereilung und übler Gewohnheit, oder aber infolge Verleitung durch ein geheimes Interesse geschehen. Folgen wir Herder noch etwas ins einzelne (217 ff.): Gründet man die Unsterblichkeit auf die Unzerstörbarkeit der Substanz, so mag man den allgemeinen Satz „Substanzen sind unzerstörbar" als identischen Satz für wahr annehmen, allein ob sich die Seele unter die Substanzen subsumieren lasse, müsse man unentschieden lassen, wenn man bedenke, daß man eigentlich überhaupt nicht verstehe, was Substanz sei. Und wieder wird man die Seele zwar als unzerstörbar bezeichnen können, sofern sie immaterieller Natur ist; allein lehrt uns nicht alle Erfahrung, daß die Seele der Organe, also des Materiellen notwendig bedürfe? Über die Seele nach Zerstörung der Organe, an die sie zeitlebens geknüpft erschien, kann also vorsichtigerweise die Vernunft nichts ausmachen. Wollte man endlich die Unsterblichkeit auf die Einfachheit der Seele und diese auf die Einheit des Gedankens gründen, so warnt Herder mit Recht, daß die letztere Einheit nur eine relative Vereinheitlichung des von außen andringenden Zusammengesetzten darstelle, daß sie — wie wir sagen könnten — nur eine funktionale Einheit sei, aus der sich nicht auf eine substantielle, morphologische Einheit schließen lasse. „Trotze also nicht auf die Einheit oder Unicität deiner denkenden Natur deßhalb, weil ihre Wirkung so fein ist" (220).

Weit mehr Interesse verdient übrigens Herders Stellungnahme zu den berühmten Kantischen Antinomien. Vor allem steht es ihm fest, daß vor dem Forum der wahren Vernunft niemals zwei wirklich miteinander unvereinbare Behauptungen gleichmäßig zu Recht bestehen könnten, denn es gibt nicht „zwei Gegenvernünfte", sondern nur höchstens zwei verschiedene Auffassungs- oder Betrachtungsweisen des menschlichen Geistes, zwischen denen eben dann gerade die Vernunft zu entscheiden hat. Diese zwei sogenannten Seelenkräfte sind die Einbildungskraft (Phantasie) und der Verstand, die oft auch sonst gegeneinander wirken (225). Die erstere ist durch die unmittelbare, unbearbeitete Auffassung der sich aufdrängenden Mannigfaltigkeit veranlaßt, die zweite seelische Kraft durch die begriffliche

Bearbeitung in der Reflexion, in der eigentlichen verstandesmäßigen Auffassung gelegen, die analytisch-synthetisch vorgehend aus den Teilen wieder Ganzheiten konstituiert. Freilich hält Herder nicht konsequent bei allen Antinomien an diesem Paar der geistigen Betätigungsarten, an der Phantasie und dem Verstande fest, vielmehr tritt unversehens bei der dritten und vierten Antinomie an die Stelle der Phantasie die Phantasterei. Übrigens spielen ja auch bei Kant selbst diese zwei letzteren Antinomien eine zweifelhafte Rolle. Die vierte Antinomie ist offenbar nur dem Systematismus zuliebe hinzugenommen, und die dritte hätte zu den beiden Teilen der ersten hinzugefügt werden können.[22] Es ist nur merkwürdig, daß Herder, der bezüglich der Antinomien gelegentlich die Frage aufwirft: „Und warum sind ihrer vier?“ (230), gerade von seinem Standpunkt aus dies nicht bemerkt hat. Gerade für ihn wäre es ja so naheliegend gewesen, als den eigentlichen Inhalt der Antinomien die Unendlichkeit, respektive Endlichkeit der Welt nach Raum, Zeit und Kraft zu erkennen.

Im übrigen schlichtet bei Herder die Vernunft den Widerstreit zwischen den Aussagen von Verstand und Phantasie beziehungsweise Phantasterei ganz entsprechend seinen allgemeinen philosophischen Anschauungen. Es steht für ihn fest die Unendlichkeit der Welt nach Raum und Zeit, die Existenz von letzten Weltelementen, die Existenz ferner einer mit Kausalität verträglichen Freiheit, sowie anderseits das Nichtvorhandensein einer ursachlosen Spontaneität, und es steht endlich fest für ihn die Existenz eines schlechthin notwendigen Wesens. Dem entsprechend nimmt er also, beziehungsweise die Vernunft bei der ersten Antinomie die Antithese an, bei der vierten die These; bei der zweiten keine von beiden, weder Thesis noch Antithesis, bei der dritten hingegen beide. Herder ist also nach den bekannten Bemerkungen des Vernunftkritikers selbst bei der ersten Antinomie ein „Empiriker“, bei der vierten ein „Dogmatiker“.[23] Diesen Positionen entsprechend wäre es natürlich Herders Aufgabe gewesen, Kants Beweise für die Thesis von I, sowie für die Thesis und Antithesis von II, für die Thesis und Antithesis von III oder wenigstens hier für die Thesis (denn mit der Antithesis im Kantschen Sinne ist er ja

einverstanden), endlich den Beweis für die Antithesis von IV zu widerlegen. Allein so faßt Herder auch hier die Aufgabe des Metakritikers nicht auf, umsonst erwartet man die eigentliche Entkräftung der Kantschen Argumente. Es wäre allerdings nicht uninteressant, zu überlegen, wie er sich von seinem Standpunkt aus hätte verhalten müssen, wenn er den genannten Anforderungen hätte entsprechen wollen. Es würde jedoch, dies des Näheren zu verfolgen, hier zu weit führen und muß daher unterbleiben.[24]

Statt der erwarteten eigentlichen Metakritik läßt Herder vielmehr auch hier, wie in so vielen anderen Fällen, einfach an Stelle der Kantschen Lösung seine eigene andersartige Lösung treten, die aber wohl nur für die erste Antinomie im Besonderen zu betrachten sich verlohnt. Wenn Kant auf der einen Seite die Vernunft die Grenzenlosigkeit respektive Unendlichkeit und auf der anderen Seite die Begrenztheit der Welt im Raume behaupten läßt, so weist Herder die eine Aussage der Einbildungskraft, die andere dem Verstande zu, und die Vernunft hat eben als Richterin zwischen diesen beiden Aussagen zu entscheiden. Für die Einbildungskraft ist die Welt sicher grenzenlos. Denn für die Anschauung gibt es keine absoluten räumlichen Grenzen; vielmehr drängt sich uns die Notwendigkeit grenzenloser Erweiterung auf. Anderseits erscheint die Welt wenigstens zunächst dem Verstande als endlich. Weil der Verstand überall mißt und begrenzt, so schafft er sich auch hier ein Weltganzes, ein Weltall. Erst wenn die Vernunft den Verstand aufmerksam macht, daß er sich mit dem Umgrenzen im Reiche der Phantasie nicht einlassen solle, da doch kein Gedanke den ganzen Raum erfassen könne und daß nur Kräfte eine solche Weltgrenze im Raume zu bestimmen vermöchten, es jedoch an jeglichem Grunde zur Annahme solcher Kräfte gerade für den Verstand fehle, wird auch dieser dazu kommen, sein vorschnelles Urteil zurückzuziehen und nunmehr statt des Urteils: die Welt ist begrenzt, das Urteil fällen: die Welt ist unendlich (226 f.).

Am schärfsten kommt wohl der Gegensatz der Anschauungen Herders und Kants in der Behandlung der Gottesidee zum Ausdruck. Kant hatte den Gottesbegriff als Idee in individuo oder

als Ideal bezeichnet und von ihm hervorgehoben, daß es wohl noch weiter von der objektiven Realität entfernt sei als die sonstigen Ideen. So stellt die Gottheit bei Kant vom rein theoretischen Standpunkt gesehen das spekulativste und subjektivste Gebilde der Vernunft dar, den letzten Abschluß eines in die Regionen der bloßen Spekulation hinaufreichenden Luftgebäudes (232 ff.). Bei Herder steht die Sache gerade umgekehrt. Die Gottheit stellt den Ausgangspunkt, das Fundament aller Erkenntnis dar. Wenn man will, gibt auch er die Unbeweisbarkeit des göttlichen Daseins zu, wie es Kant haben will, aber nur deshalb, weil alle Demonstration schon Verknüpfung, Zusammenhang — und das ist Gottheit — voraussetzt. Nur insofern involviert der physiko-teleologische Beweis für Herder einen Zirkel (wenn er dies auch nicht geradezu ausspricht) und muß daher als überflüssig bezeichnet werden. Eine Widerlegung aber dieses Beweises — das hebt Herder Kanten gegenüber hervor — kann nur eine Widerlegung seines Mißbrauches sein (238). Zum Schlusse mag noch hervorgehoben werden, daß Herder das Bedenkliche hervorgehoben hat, das in der Ergänzung der theoretischen Vernunft durch eine praktische bei Kant liegt, als ob es zwei einander widerstreitende Vernünfte in der menschlichen Natur gebe. Er sagt wörtlich: „Aus dem Gebiet der Vernunft als eine Erdichtung vertrieben, wird die Erdichtung nachher für die praktische Vernunft als Postulat postuliret, als ob außer der Vernunft, die diese Erdichtung proscribirte, es noch eine zweite Vernunft gäbe, die das verbannte Figment aus dem Reich der Erdichtungen gebietend wiederfodern könnte!“ (235)

Mit Umgehung der drei nun folgenden, auf den regulativen Gebrauch, die Disziplin und den Kanon der Vernunft bezüglichen Kapitel, die wohl kaum irgend etwas der Hervorhebung Würdiges enthalten, wenden wir uns dem letzten Kapitel zu, das für Herders ganze Art und Weise höchst charakteristische Ausführungen enthält. Herder, dem überall die psycho-genetische Untersuchung am Herzen liegt, versucht hier, die Genese der Kritik der reinen Vernunft, beziehungsweise darzulegen, was er als das proton pseudos, als den Grundirrtum des ganzen Werkes ansieht (301 ff.). Es ist dies das dualistische Ele-

ment, der angebliche Zwiespalt in der menschlichen Natur. Auf Hume, der ja Kant aus dem dogmatischen Schlummer geweckt hat, führt nun Herder diesen Zwiespalt letzten Endes zurück. Hume hatte einerseits die wirkende Kraft in zwei Teile, in Ursache und Wirkung zerstückelt und dann vergeblich nach dem Bande geforscht, das sie zusammenhält. Er hatte anderseits die unmittelbaren Eindrücke (impressions) scharf von den Ideen geschieden. Indem nun Kant den berühmten Humeschen Zweifel bezüglich des Kausalitätbegriffes auch auf andere fundamentale Verstandesbegriffe ausgedehnt und so jene Skepsis verallgemeinert hat, kommt er zu seiner ganzen Kategorienlehre, beziehungsweise zur Apriorität der Stammformen des reinen Verstandes. Diese Stammformen stehen nun aber in gar keinem Zusammenhang mit den apriorischen Formen der Sinnlichkeit, mit Raum und Zeit, und so kommt es zunächst zu jener fundamentalen Spaltung der Erkenntniskraft bei Kant in Sinnlichkeit und Verstand, die eben jener Humeschen Scheidung von Impression und Idee entspricht. Ein Irrtum aber bringt den anderen mit sich; die schroffe Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand nötigt Kant dann weiter zur Annahme der sogenannten Schemata, welche eben die Brücke für den sich auftuenden Abgrund bilden sollen. Aber noch weiter reicht der Kantische Dualismus, er führt zum Gegensatze von Erscheinung und Ding an sich, endlich zur Annahme einer theoretischen und einer praktischen Vernunft. Und so können wir das Schlußresultat dieser genetischen Untersuchung mit Herder in die Worte kleiden: „Statt daß man die kritische Philosophie die zermalmende genannt hat (sie hat bisher nichts zermalmet); hätte man sie also eher die zerspaltende (philosophia schismatica) nennen sollen: denn wohin sie blickt, werden Antinomieen und Spalten“ (316).

Versuchen wir nunmehr noch ein abschließendes Urteil über die Metakritik zu formulieren, so können wir wohl sagen: Zuzugeben ist, was die Form betrifft, daß die Darstellungsweise (das Herausreißen einzelner Sätze und Partien aus dem Kantschen Werke, um daran fortlaufend Polemik zu üben) geschmacklos, sowie der Ton, mit dem ein so bedeutender Denker wie Kant abgekanzelt wird, widerlich sei. Zuzugeben ist ferner

auch in materieller Beziehung, daß die Polemik im einzelnen vielfach ganz unzutreffend sei, weil sie sich nicht gegen das, was Kant im Sinne hat, wendet, sondern gegen das, was nach Herder gerade unter den von Kant gebrauchten Terminis sprachlich richtiger Weise verstanden werden sollte,[25] oder an anderen Stellen, wie z. B. bei der Lehre vom Schematismus, wieder deshalb, weil Herder Kants Ausführungen nicht verstanden, beziehungsweise direkt mißverstanden hat. Auf der anderen Seite aber darf man über allen diesen tiefen Schattenseiten nicht die grellen Lichtseiten, die große Bedeutung der Metakritik in objektiver und subjektiver Beziehung verkennen, — ich meine ihre Bedeutung vorerst im Rahmen der Philosophie überhaupt einerseits, im Hinblick auf die Herdersche Philosophie im besonderen anderseits. Um zunächst bei dem ersten stehen zu bleiben — bei den dauernd wertvollen Resultaten, so haben wir vor allem die folgenden negativ-polemischen Positionen herauszuheben: Erstens den Zweifel an der fundamentalen Rolle des angeblich klassisch zu nennenden Unterschieds zwischen analytischen und synthetischen Urteilen, sowie die Stellungnahme gegen Kants scharfe Trennung von Sinnlichkeit und Verstand, entsprechend der Spontaneität und Rezeptivität des menschlichen Geistes. Zweitens die Bekämpfung der ausschließlichen Subjektivität der sogenannten Anschauungs- und Verstandesformen. Drittens den Hinweis auf die Unmöglichkeit, das System der Kategorien aus der bloßen Form der Urteile zu gewinnen, viertens die Ausschließung von Möglichkeit und Notwendigkeit aus der Reihe der Verstandesformen, fünftens die Zurückweisung des Kantschen Dings an sich und sechstens die Opposition gegen die Stichhaltigkeit der Kantschen Antinomien der reinen Vernunft.

Daran wären die teilweise in engem Zusammenhang damit stehenden positiven Ausführungen Herders anzureihen. Auch hier mögen nochmals ganz kurz die wichtigsten Punkte herausgehoben und zusammengefaßt werden. a) Die feine psychologische Verfolgung der Entwicklung der Raumvorstellung und die Gründung des Raumbegriffes auf den der Kraft. b) Die Gliederung des Kategoriensystems und Einbeziehung der Kantschen Anschauungsformen und Ideen in den Kategorialbegriff.

c) Die Auflösung der Kantschen Antinomien durch Beziehung der gegensätzlichen Urteile auf die verschiedenen Betätigungsweisen des menschlichen Geistes, wie den Verstand und die Phantasie, beziehungsweise das Gefühl. (Die gegebenen Andeutungen müßten natürlich hier bei c) konsequenter durchgeführt werden als bei Herder, wie Verfasser dieses an anderer Stelle zu tun versuchen wird.) So viel über die Bedeutung des ganzen Werkes im Rahmen der allgemeinen Philosophiegeschichte;[26] und nun erübrigt es noch darzulegen, welche bedeutsame Rolle der Metakritik innerhalb der Herderschen Philosophie zufällt. Man hat dieses Werk als deutliches Symptom von Herders vorzeitiger Greisenhaftigkeit aufgefaßt;[27] nun ist es ja, wie wir schon gesehen haben, bis zu einem gewissen Grade nicht unrichtig, daß Herder, der außerordentlich früh sich entwickelt und durch seine unglaubliche Rezeptivität seine Kräfte außerordentlich verbraucht hat, vorzeitig gealtert ist und die Entwicklung ganz neuer Ideen, worin doch früher gerade vor allem seine Stärke lag, sich bei ihm, lange bevor er die Fünfzig erreicht hatte, eingestellt zeigt. Und damit stimmt es denn überein, daß die meisten seiner Positionen in der Metakritik schon in früheren Werken zum mindesten keimhaft auftreten. Aber gerade darin liegt eben nur umgekehrt die große Bedeutung des in Rede stehenden Werkes: Was sich sonst verstreut und großenteils nur in Ansätzen in den früheren Schriften findet, das erscheint in der Metakritik verbunden und fortentwickelt — unter dem Zwange, dem umfassenden Werke Kants in allen seinen Partien nachzugehen und dessen Kritik der Vernunft eine „Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte" oder, wie wir lieber heute sagen, der Erkenntnis*kritik* eine Erkenntnis*psychologie* entgegenzusetzen. So ist Herders „Metakritik" zwar das trockenste, aber auch sachlichste und systematisch umfassendste unter seinen philosophischen Werken geworden.

X. Abschnitt

Vierte Periode: Kalligone

„Mit eben dem Recht und aus eben der Pflicht“ — wie sich Herder ausdrückt —, aus und mit welchen er der Kritik der reinen Vernunft eine Metakritik gegenübergestellt hatte, führe er der Kritik der Urteilskraft eine Gegenschrift, die „Kalligone“ zu.[1] Er hätte auch sagen können: Mit noch größerem Recht. Objektiv genommen — hatte er sich doch gerade auf dem Gebiete der Ästhetik und Kunstkritik seit den Anfängen seiner literarischen Wirksamkeit mit dem größten Erfolge betätigt. Subjektiv genommen — denn Herder sah in der Kritik der Urteilskraft nicht nur eine Blüte des von ihm schon in der Metakritik bekämpften subjektiven Idealismus in all seiner Unhaltbarkeit und Gefährlichkeit, sondern er sah überdies in der Kantschen Auffassung des Schönen als Zweckmäßigen ohne Zweck, beziehungsweise in der Spieltheorie der Kunst, indem er die Zwecklosigkeit des Schönen als Zwecklosigkeit der Kunst und das Spiel als Gegensatz zum Ernste auffaßte, die die Menschheit bildende Kunst in ihrem Werte verkannt und ihrer hohen Würde beraubt; von der Kunstkritik gar nicht zu reden, der ja durch die Kantsche Begriffslosigkeit der Geschmacksurteile der Boden entzogen schien.[2] Herder deutet dies wiederholt an, im Werke selbst, am deutlichsten gleich in der Vorrede mit den Worten: „Ists nicht traurig, daß die sich nennende einzigmögliche Philosophie dahingehen soll, unserer Empfindung alle Begriffe, dem Geschmacksurtheil alle Urtheilsgründe, den Künsten des Schönen allen Zweck zu nehmen, und diese Künste in ein kurz- oder langweilig-äffisches Spiel, jene Kritik in ein allgemeingültiges, dictatorisches Aburtheln ohne Grund und

Ursach zu verwandeln? Kritik und Philosophie haben damit ein Ende“ (XXII, 8). Daß es sich hier um ein grobes Mißverständnis handelt, darauf ist schon oben aufmerksam gemacht worden, leider ist es nicht das einzige. Vielmehr begegnen wir solchen Mißverständnissen ähnlich wie in der Metakritik auch in der Kalligone zu wiederholten Malen, und umso peinlicher berühren daher jene Wendungen, in welchen Herder im Tone der Überlegenheit seinen großen Gegner abkanzelt. Es ist dieses Mißverstehen im einzelnen freilich durch die Gegensätzlichkeit der Grundanschauungen und Grundvoraussetzungen der beiden, ja ihrer gesamten Weltanschauung oder vielleicht noch besser durch die Antipathie Herders gegen den kritischen Standpunkt überhaupt begründet. Alles Verstehen setzt vielleicht überhaupt — jedenfalls aber bei einer zur Einfühlung so befähigten Natur wie der Herders — Sympathie, liebevolles Eingehen voraus. Ein solches Eingehen ist nun allerdings in der Kalligone nicht zu finden, auch in ihr darf man keine Kritik der Kantschen Ästhetik suchen, sondern vielmehr eine Oppositionsschrift gegenüber dem kritischen Denker.

In diesem Sinne ist es nur freudig zu begrüßen, daß Herder den irreführenden Titel „Metakritik“ gegen seinen ursprünglichen Plan hier weggelassen und durch einen anderen ersetzte, sowie daß er sich nicht wie in der ersten Oppositionsschrift so eng an den Gang, respektive die Einteilung des entsprechenden Kantschen Werkes anschloß. Während bei Kant auch die Ästhetik wie seine Erkenntnislehre in eine Analytik mit Exposition und Deduktion und in eine Dialektik zerfällt, gliedert sie sich bei Herder in drei Teile. Der erste beschäftigt sich mit dem Schönen überhaupt, der zweite mit der Kunst, ihrer Schöpfung und Beurteilung, der dritte mit dem Erhabenen und Idealschönen in der Kunst und der Bedeutung der letzteren für den Menschen. Dieser letzte Teil ist übrigens am dürftigsten geraten, während der erste und wohl insbesondere der zweite als weit bedeutsamer bezeichnet werden müssen.

Im ersten Teile, auf dessen Betrachtung wir nunmehr übergehen, hat Herder reichlich Gelegenheit, der Kantischen Definition resp. Exposition des Schönen entgegenzutreten. Der Urheber des Kritizismus geht bekanntlich vom ästhetischen

Zustand des Subjekts aus, den er als einen Akt der Betrachtung oder Reflexion auffaßt. Dieser Betrachtungsakt ruft ein Gefühl der Lust oder Unlust hervor und führt zu der Entscheidung, ob ein Gegenstand schön oder häßlich sei, kurz zum Geschmacksurteil. Genau genommen unterscheidet also Kant drei Stadien; auf Scheidung der beiden ersteren beziehungsweise auf das Vorangehen der Reflexion gegenüber dem Gefühl legt er den größten Wert. Bezeichnet er doch geradezu die Konstatierung dieses Verhältnisses als den Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Leider hält Kant das dritte Stadium nicht so reinlich fest, vielmehr verschmilzt es vielfach mit dem ersten Stadium zu dem, was dann als Beurteilung bezeichnet wird.[3] Auf die Beurteilung respektive das Geschmacksurteil bezieht sich aber nun die ganze in der Analytik des Schönen geführte Untersuchung. Die Geschmacksurteile sind nach Kant einerseits zwar natürlich Urteile, aber keine Erkenntnisurteile; sie haben keine Beziehung auf das Objekt, sondern nur auf das Subjekt, und darum haben sie nichts mit Begriffen zu tun. Aber da sie doch Urteile sind, so hält sich Kant für berechtigt, sie nach den vier, aus der Kritik der reinen Vernunft genügend bekannten Momenten, der Qualität, Quantität, Relation und Modalität, behandeln zu können und an der Hand dieses kategorialen Leitfadens die verschiedenen charakteristischen Kennzeichen für das Schöne zu gewinnen. Bevor wir zu diesen übergehen wollen, wollen wir aber bereits Herdern das Wort erteilen. Schon von den bisher angeführten Überlegungen geht ihm so ziemlich alles gegen den Strich. So vor allem 1. das Ausgehen Kants vom Geschmacksurteil beziehungsweise von der Reflexion über den Eindruck, statt vom unmittelbaren Eindruck selbst. „Also kostet mein Geschmack, aber nur, um urtheilen zu können? nicht zu genießen, mich zu laben, zu stärken? Wem an der Parade eines Geschmacksurtheils liegt, wer nur schmeckt um zu urtheilen, wie nennen wir den?“ (38), womit ein schon früher gemachter Ausspruch zu vergleichen ist: „das Gefühl der Kälte, das mich ergreift, wartet nicht auf mein Urtheil, bis ichs für unangenehm erkläre“ (29—30). Ferner 2. die Beschränkung auf das Subjekt statt der Mit-

berücksichtigung der Qualitäten des Objekts. 3. Die Begriffslosigkeit der Geschmacksurteile. Die Art, in der hier Herder gegen diese Behauptung wie deren Begründung (weil es von Begriffen keinen Übergang zum Gefühl der Lust und Unlust gebe) polemisiert, zeigt allerdings, daß er den Kern der Kantschen Meinung nicht ganz erfaßt habe. Indem er Begriff mit „Vorstellung eines Gegenstandes“ oder mit dem „was ich mir von einem Gegenstand erkennend aneigne“ (99) identifiziert, hält er Kant entgegen, daß es überhaupt kein Gefühl ohne Begriff gebe, und um wie viel weniger lasse sich daher ein Übergang zwischen den beiden leugnen, die doch überhaupt nur durch Abstraktion zu trennen seien. Für Kant steht aber eben die Sache anders, da er unter Begriff den logischen Begriff meint, wo, wie gerade auch von einem empirisch-psychologischen Standpunkt aus anzuerkennen ist, alle Beziehung auf das Subjekt weggedacht werden muß. Ob es freilich mitteilbare Urteile geben könne, ohne alle Begriffe, wie Kant für die Geschmacksurteile es haben will, das ist allerdings auf psychologischem Standpunkte mehr als zweifelhaft. Endlich 4. wendet sich Herder gegen die Behandlung des ästhetischen Eindrucks nach den kategorialen Momenten. Treffend, wenn auch scharf, sagt er diesbezüglich: „Über das Leere und sich selbst Widersprechende, über das Gemeine und Gemeinste solcher Geschmacksmomente sollte man kaum ein Wort verlieren, da sie blos zum Scherz und im Scherz aufgestellt scheinen. Eine Sänfte der Geschmacksurtheile von vier logischen Funktionen, die alle ohne Begriff sind, getragen; die Sänfte hat weder Sitz noch Boden“ (48 f.).[4]

Und welche Bestimmungen sind es nun, die Kant den vier Momenten entsprechend für das Schöne gewinnt? Die Beziehung auf das Subjekt einerseits, die Abgrenzung des Schönen gegenüber dem Angenehmen und Guten anderseits gibt als Qualität des Geschmacksurteils „Wohlgefallen ohne alles Interesse“. Aus der Interesselosigkeit folgert Kant weiter das Nichtindividuelle, die Allgemeingültigkeit und zwar eine nicht auf die Objekte gestellte, d. h. also subjektive Allgemeinheit des Geschmacksurteils. Damit ist die Quantität bestimmt. Aus der Begriffslosigkeit folgert Kant ferner, daß Geschmacksurteile sich nicht

auf die Vollkommenheit beziehen können im objektiven Sinne (solche Vollkommenheit wäre ja Zusammenstimmung des vielen zu dem einen, was das Ding sein solle, setzte also schon einen Begriff voraus); ebensowenig kann das Geschmacksurteil die objektive Zweckmäßigkeit (das einem äußeren oder inneren Zweck Entsprechende), sondern nur eine formale, subjektive Zweckmäßigkeit oder also, wie es Kant paradox ausdrückt, nur Zweckmäßigkeit ohne Zweck zum Ausdruck bringen. Und endlich der Modalität des Geschmacksurteils entspricht seine Notwendigkeit, die mit Rücksicht auf die Subjektivität desselben zur Forderung eines vom Verstande verschiedenen, allen Subjekten zukommenden Gemeinsinns führt.

Wenden wir uns nun wieder Herder zu, so ist es vor allem die Abgrenzung des Schönen gegenüber dem Angenehmen und Guten, was seinen Widerspruch hervorruft.[5] Nicht die Abgrenzung, sondern umgekehrt gerade der Zusammenhang erscheint ihm wichtig. „Bloße Gegensätze lösen das Räthsel nicht auf;“ . . . „Daß vieles, was uns schön dünkt, nicht gut sey, darüber gewährt von jenem Baum des Erkenntnisses an die Geschichte der Menschheit traurige Erweise. Daß aber, da unsre Natur in allen ihren Begriffen und Gefühlen Eine Natur ist, die denkt und begreift, die empfindet, will und begehret, diese verwandten Begriffe auch aneinander grenzen müssen, und wie sie grenzen? wie sie zu scheiden oder zu verbinden seyn? das ist die Frage“ (35 f. Anmerk.). Aber von diesen mehr methodologischen Bedenken ganz abgesehen, erscheint Herdern gerade das Angenehme als der allgemeinste und fundamentalste Begriff, von dem er auch die ganze Ästhetik ihren Ausgang nehmen läßt. Angenehm ist, was unser Sinn gern annimmt, womit zugleich auch neben der subjektiven eine objektive Bestimmung gewonnen ist. Angenehm ist, was lebensförderlich ist und das Dasein erweitert und stärkt — eine Definition, die für das den verschiedenen Sinnen Angenehme gilt (27 ff.). Steigt man von dem für den Geruch und Geschmack Angenehmen zu den feineren und umfassenderen Sinnen, wie dem Tastsinn, dem Gesicht und Gehör und dem ihnen Angenehmen auf, so kommt man eben zu dem Schönen im elementarsten Sinne des Wortes. Das Gerade und Sanftgerundete z. B. gegenüber

dem Zackigen, die reinen Farben, vor allem das Weiß als Repräsentant des Lichts gegenüber den unreinen Farben und dem Dunkel sind für den Tastsinn resp. das Auge angenehm und d. h. also schön (40 ff.). — Fällt die Möglichkeit einer Scheidung des Schönen vom Angenehmen, wie Kant sie haben wollte, so fällt natürlich auch eo ipso seine Bestimmung der Interesselosigkeit. Allein Herder polemisiert überdies direkt dagegen.[6] Nach der Art, wie er es tut, könnte man vielleicht meinen, daß es sich um einen bloßen Wortstreit handle, daß er im Grunde genommen auf demselben Standpunkt stehe wie Kant. So z. B. in der feinsinnigen Schilderung des ästhetischen Zustands, die schon auf Schopenhauers Beschreibungen desselben vorausweist. „Ohne kleinliche Rückkehr auf mich bin ich von der Idee erfüllt, die mich über mich hebt, die alle meine Kräfte beschäftigt" (97). Indem Herder, wie er es so gerne tut, auf die etymologische Wurzel des Wortes Bezug nimmt und Interesse als das erklärt, quod me interest, d. i. was mich angeht, ergibt sich allerdings für ihn unmittelbar, daß man an nichts Wohlgefallen finden könne, was kein Interesse habe, d. h. eben einen nichts angehe. Kant gebraucht aber doch das Wort in einem anderen Sinne, im Sinne des Begehrens und Bedürfens, und es fragt sich eben: Gibt es ein solches völlig begierdeloses Gefallen, oder handelt es sich auch im rein ästhetischen Genusse doch um eine gewisse Bedürfnisbefriedigung, deren Fortsetzung und Erweiterung angestrebt wird, nur daß feinere, höhere Bedürfnisse ins Spiel treten? Das letztere ist nun allerdings offenbar Herders eigentliche Meinung. Und das ist es, was den tieferen Grund seiner rein formal scheinenden Opposition ausmacht, wie dies die Subsumtion des Schönen unter das Angenehme zeigt. Dies besagen aber auch ausdrückliche Wendungen, wie z. B.: „Interesse am Schönen; giebts ein reineres Interesse? Was ist dagegen der kalte Eigennutz, der philosophische Stolz, die üppige Selbstliebe?" (96)

Wer wie Herder den Vorzug des Schönen gegenüber dem Angenehmen im sinnlichen Verstande als einen bloß relativen auffaßt, der kann natürlich auch nicht die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Geschmacksurteiles anerkennen, wenigstens nicht im absoluten Sinne. Denn das könnte man ja

allerdings Kant zugestehen, daß das Urteil: das ist schön, mit mehr Anspruch auf Zustimmung von anderer Seite auftrete, als etwa das Urteil: das ist mir angenehm.

Ebenso ablehnend verhält sich Herder endlich, wie schon anfangs angedeutet, gegenüber der Auffassung des Schönen als Zweckmäßigen ohne Zweck. Er bezeichnet diese Anschauung als in sich widerspruchsvoll, und doch liegt gerade hierin ein unbestreitbares Verdienst Kants, betont zu haben, daß Zweckmäßigkeit eben sich nicht zu decken braucht mit Bezwecktheit. Eher könnte man Herdern schon zugeben, daß die lebhafte Vorstellung der Zweckmäßigkeit notwendig zu der eines Zweckes führe (101). Allein dies ist für Kants Bestimmung unwesentlich; kommt es doch bei derselben nur darauf an, hervorzuheben, daß die Zweckmäßigkeit keine objektiv materiale, sondern eine subjektiv formale sei, daß das Schöne unsere Gemütskräfte, Phantasie und Verstand, zu einer proportionierten, zweckmäßigen Betätigung anrege. Das letztere ist nun aber gerade auch Herders Anschauung; allein für seinen Optimismus bezüglich der allgemeinen Welteinrichtung ist eine solche proportionierte Betätigung nur möglich, wenn vor allem das veranlassende Objekt selbst in sich harmonisch, objektiv zweckmäßig ist. Mit dieser Opposition gegen die bloß subjektive Zweckmäßigkeit hängt ferner auch sein Widerwille gegen die Auffassung der Kunst als Spiel zusammen. Und doch hat sich gerade diese Spieltheorie in der Folgezeit, wenn auch vielfach variiert und modifiziert, als besonders fruchtbar erwiesen. Ja Schiller hat sie zum Mittelpunkt der Ästhetik gemacht und geradezu dazu benützt, um aus ihr jene menschheitbildende Wirkung der Kunst abzuleiten, die Herder so sehr am Herzen lag und derentwegen er vor allem gegen die Spieltheorie so energisch protestierte.[7] Herder denkt eben bei Spiel an Willkür und Tändelei, die in direktem Gegensatz zum Lebensernst, zum „Ernst der Notwendigkeit“ stehen. (Bestätigend nahm er vielleicht dafür Schillers bekannten Vers: „Ernst ist das Leben, heiter die Kunst.“) Er glaubte sich wohl dazu berechtigt, insofern Kant dem gesetzmäßigen Spiel der seelischen Kräfte bei der objektiven Erkenntnis das freie Spiel derselben bei der subjektiven Betätigung, beim ästhe-

tischen Genusse entgegengesetzt hatte. Er nahm das erstere, seiner Weltanschauung entsprechend, als objektiv real bedingt, das zweite als bloß subjektiv und völlig gesetzlos. Für Kant freilich steht die Sache fast umgekehrt. Das gesetzmäßige Spiel schafft der menschliche Geist, das freie Spiel das Genie, und das ist die Natur. Das letztere hat also eigentlich für ihn eine höhere Realität als das erstere, oder gerade die Kunst ist für Kant realer als das Leben, sie ist das Mittelreich zwischen der Erscheinungswelt und der wahren Welt des Dings an sich.

Gegen Schluß des ersten Teiles versucht der Verfasser der Kalligone, ähnlich wie der Metakritiker es bezüglich der Kritik der reinen Vernunft getan hatte, den Aufbau der Kantschen Analytik in ihrer psychologischen Genese begreiflich zu machen. Er kann hier an Kants eigene, in der Einleitung zur Kr. d. Urteilskraft gemachte Andeutungen anknüpfen. Weder in der Kritik der reinen Vernunft noch in der der praktischen Vernunft, die sich resp. auf Erkenntnis- und Begehrungsvermögen bezogen, hatte das Gefühl, dieses dritte zwischen den beiden genannten stehende Seelenvermögen, Platz gefunden. Und nun meint Herder: „Den Philosophen gingen sie (die Gefühle) nicht weiter an, als sofern er darüber urtheilt“ (110), und so sei Kant dazu gekommen, Gefühl und Urteil in engste Verbindung zu setzen, ja geradezu sie zu identifizieren oder das Postulat aufzustellen: Empfinden und Urteilen ist eins. — Nun, etwas mehr motiviert ist in Wahrheit freilich doch jenes Inbeziehungsetzen Kants von Gefühl und Urteilskraft. Zwischen den oberen Erkenntnisvermögen, die sich auf das Reich der Erkenntnis und Begehrung bezogen, d. i. Verstand und Vernunft, läßt sich ein drittes Erkenntnisvermögen, die reflektierende Urteilskraft, einschalten, analog wie zwischen Erkenntnissen und Begehrungen als ein mittleres die Gefühle gestellt werden müssen. Die Analogie der Stellung in diesen beiden Tripeln ist es also, auf Grund deren Kant wenigstens jene Beziehung einigermaßen zu rechtfertigen vermag. Aber so weit hat Herder gewiß recht: Ohne diese Beziehung hätten die Gefühle den Kritiker Kant nicht interessiert; ein drittes Reich von Urteilen a priori, das sich hier zu erschließen schien, war es, das ihn zur Bearbeitung aufforderte.

Im zweiten Teile der Kalligone verdient das Hauptinteresse die Opposition gegen die Kantische Charakteristik der einzelnen Künste und deren Einteilung in redende, bildende und in die Kunst des Spiels der Empfindungen, wozu Musik und Farbenkunst gehören sollten. Stellen wir kurz die verschiedenen Angriffspunkte Herders zusammen. Vor allem 1. ist es ihm, wie schon wiederholt hervorgehoben, überhaupt nicht um Scheidung, sondern um Zusammenhang zu tun. 2. wurde durch jene Kantsche Einteilung Malerei und Plastik zusammengefaßt, deren fundamentalen Unterschied doch gerade Herder in der „Plastik", ja schon im „vierten kritischen Wäldchen" aufgedeckt hatte. Es blieb 3. für die Baukunst keine andere Möglichkeit, als sie zur Plastik zu rechnen, was Herder nimmermehr gutheißen konnte, und es wurden 4. Poesie und Musik auseinandergerissen, jene Künste, die er, seinem Lehrer Hamann folgend, nicht anders als in engstem genetischen Zusammenhange stehend betrachten konnte. Endlich 5. oder vielleicht vor allem ist es Kants Charakteristik der Musik als Spiel der Empfindungen, wogegen sich Herder wendet (188 ff.). Er vermißt darin eine charakteristische Bestimmung der Musik, aber vor allem erscheint ihm diese Kunst, die er zuhöchst stellte (worauf im synthetischen Teil noch zurückgekommen werden wird), durch jene Bezeichnung degradiert, was natürlich mit seiner Stellungnahme gegen die Auffassung der Kunst überhaupt als Spiel eng zusammenhängt. Es kommt dies namentlich auch Kants Distinktion der Poesie und Beredsamkeit gegenüber deutlich zur Geltung. Wenn Kant die Beredsamkeit als die Kunst definiert „ein Geschäft des Verstandes als ein freies Spiel der Einbildungskraft" und die Dichtkunst die Kunst nennt, umgekehrt „ein freies Spiel der Einbildungskraft als ein Geschäft des Verstandes zu betreiben", so nennt Herder dies ein witziges Wortspiel, das sich aber auch gerade umkehren lasse und so die beste Probe für seine geringe Stichhaltigkeit zu liefern vermöge (168). Vor allem ist es ihm aber darum zu tun, das Gemeinsame in diesen Charakteristiken, den Spielcharakter der Kunst, zu bekämpfen. Er wird nicht müde, den Ernst der großen Redner, den Ernst aller Poesie, selbst den der humoristischen Dichtungsart (157) hervorzu-

heben, und mit einem Gemisch von Erbitterung und Spott ruft er aus: „Wie niedrig stünden Redner und Dichter, wenn sie dies tändelnde Spiel zum Geschäft ihres Lebens machten! und wie übel zusammengeleimt wäre die menschliche Natur, wenn sie dieses Spiels bedürfte! Der Verstand müßte die Einbildungskraft, diese den Verstand hintergehen, und der beide hintergehende Täuscher wäre der ‚redende Schönkünstler'! Jetzt schlägt er sein Hokus von oben herab: es ist Beredsamkeit; jetzt das Pokus von unten hinauf; es heißt Dichtkunst" (144). Von allem anderen abgesehen, konnte Kants Subsumtion der Musik unter die Künste des Spiels der Empfindungen und deren Anreihung an die redende und bildende Kunst schon deshalb nicht befriedigen, weil diese Nebenstellung keine Einheitlichkeit aufweist. Herder hat dies zwar nicht direkt ausgesprochen, aber es mußte auf ihn, der die Kunst nach den vermittelnden Sinnen resp. seelischen Kräften charakterisiert hatte, unwillkürlich störend wirken. In der Tat wäre hier eine immanente Kritik am Platze gewesen: Kant geht behufs Einteilung der Künste von den drei psychischen Gebilden Gedanke, Anschauung und Gefühl (Empfindung), als deren Ausdrucksmittel er Wort, Gebärde und Ton bezeichnet, aus. [8] Diesen Ausdrucksmitteln sollten also offenbar die drei Glieder in der Einteilung der Künste entsprechen, wie dies für die redende und bildende Kunst auch wirklich zutrifft: die dritte Kunst hätte er aber dann als tönende Kunst oder höchstens als Spiel mit Tönen, aber nicht als Spiel mit Gefühlen bezeichnen dürfen. Doch nicht um eigentliche Kritik, sondern um Widerspruch und Entgegenstellung behufs Ersetzung der Kantschen Positionen durch die seinigen ist es Herder, wie schon so oft hervorgehoben, zu tun. Die Nachwelt freilich muß die beabsichtigte Entgegenstellung und Ersetzung vielfach in Nebenstellung und Ergänzung verwandeln.

Dies gilt namentlich auch für Herders Betrachtungsart der Künste. Der logischen Klassifikation stellt er einen genetischen Stammbaum derselben entgegen, wobei er zugleich den engen Zusammenhang der Künste mit praktischen Zwecken und Bedürfnissen immer wieder hervorzuheben sich nicht die Gelegenheit entgehen läßt. Die Behausung ist es,

die je nach dem Klima die Menschen zunächst zur Garten- und Baukunst führt; in der Entwicklung der ersteren tritt unterstützend hinzu die notwendige Bebauung des Bodens. Ein weiteres dringendes Bedürfnis, die Bekleidung, ist die Quelle einer Reihe weiterer Künste, darunter insbesondere auch der Malerei. Auf die Körperpflege und die Ringkämpfe der Männer führt Herder den ersten Anstoß zur Nachbildung des nackten Körpers, d. i. zur Plastik, und endlich auf die durch die Gemeinschaft notwendig herbeigeführte Sprache die Entstehung von Musik und Poesie zurück. Es ist klar, daß er mit einer solchen Anordnung der Künste offenbar ebenso recht habe, wie Kant mit der seinigen, von einem ganz andersartigen Standpunkt aus entworfenen. Der Ursprung der Kunst liegt — das ist Herdern zuzugeben — gewiß in der notwendigen Arbeit; eigentliche Kunst aber entsteht gerade erst da, wo jene Betätigungen, auch wenn sie nicht mehr notwendig sind, fortgesetzt und so als Spiel der ernsten Arbeit entgegengesetzt werden, womit wir auf den Kantschen Standpunkt geführt sind. Es handelt sich also um zwei einander ergänzende Anschauungen, die sich ganz wohl vereinigen lassen, und in der Tat finden sich bei Schiller jene beiden Seiten der Kunst, der Ursprung aus der Arbeit und der Spielcharakter, vereinigt.

Weniger glücklich ist Herders Opposition gegen Kants Charakteristik des Genies. die sich kurz in folgende vier Bestimmungen zusammenfassen läßt: 1. Originalität oder Ungebundenheit gegenüber bestimmten Regeln. 2. Exemplarität oder Dienlichkeit der genialen Werke als Muster für andere. 3. Spontaneität der genialen Produktion, beziehungsweise Wirkung der Naturkraft im Genie. 4. Beschränkung des Genies auf die Kunst und Ausschluß desselben von den Leistungen auf wissenschaftlichem Gebiete. Diese großenteils ausgezeichneten Bestimmungen sind übrigens nicht spezifisch Kantisch, wenn auch Kant das große Verdienst hat, sie in Zusammenhang gebracht und gleichsam abgeleitet zu haben. Sie sind vielmehr charakteristisch für den damaligen Zeitgeist, für die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts und finden sich bei englischen, französischen und deutschen Denkern jener Zeit, und zwar gerade bei solchen, die auch von Herder gekannt und an-

erkannt werden.[9] Ja noch mehr — mit der dritten Bestimmung durchbricht eigentlich Kant die Anschauungen seiner kritischen Philosophie, wie er denn überhaupt mit seiner „Kritik der Urteilskraft" über sich selbst hinauswächst.[10] Die Natur sollte doch vom Menschen mit dessen selbstgegebenen Gesetzen beherrscht, ja erst geschaffen werden, und nun ist es die Natur, die gerade in auserlesenen Individuen wirkt und die mächtigsten Leistungen hervorbringt. Von seinem allgemeinphilosophischen Standpunkte aus hatte also Herder jedenfalls keine Veranlassung, hier Kant gegenüberzutreten, und in der Tat haben seine Ausstellungen keinen tiefergehenden Grund; wenn er z. B. gegen die erste Bestimmung d. i. also gegen die Unabhängigkeit des Genies von Regeln einwendet, daß sie bloß verneinend sei, oder gegenüber der dritten äußert, daß unter ihrer Voraussetzung gerade Verrückte Genies wären,[11] so vergißt er bei diesen seinen Ausstellungen, daß es sich ja nicht jedesmal um erschöpfende Definitionen, sondern um Angaben einzelner Merkmale handelt. — Und auch sonst zeigt sich hier, daß er vielfach eigentlich auf demselben Standpunkt wie Kant steht; namentlich gilt dies von folgenden positiven Kennzeichen, die er nun seinerseits für das Genie aufstellt: 1. Es wirkt nach einer inneren Regel. 2. Es kann nicht nachgeahmt werden. 3. Es ist angeboren, es ist Naturart. Nun hatte aber doch Kant mit der Unabhängigkeit von Regeln nur die von äußeren Regeln,[12] aber nicht eigentliche Regellosigkeit gemeint.[13] Desgleichen, wenn er von der Exemplarität spricht, nicht sagen wollen, daß das Genie nachgeahmt werden könne, sondern nur zur Nachahmung oder noch besser zur Nachfolge dienen solle. Nur die Opposition gegen Kants vierte Bestimmung ist gewiß zutreffend, und es ist interessant, hervorzuheben, daß Helvetius, bei dem sich die drei ersten Bestimmungen Kants schon finden, ausdrücklich auch die großen Geister der Wissenschaft, wie einen Kepler, Newton, als Genie betrachtet, somit bezüglich der vierten Bestimmung sich in direktem Gegensatze zu Kant befindet.[14] Es ist auch kein Zweifel, daß hier bei Kant ein direkter Fehlschluß vorliegt: Weil sich wissenschaftliche Entdeckungen nachträglich in logische Formen bringen lassen, folgert Kant, daß man sie nach-

zudenken, ja nachzukonstruieren vermöge, ohne der geringsten Genialität zu bedürfen.[15] Dabei ist aber offenbar übersehen, daß der Weg des wissenschaftlichen Entdeckers stets ein anderer war und ist als jener, den die Nachdenkenden betreten; was ursprünglich intuitiv erschaut worden ist, wird nun nachträglich diskursiv erläutert und erklärt. — Übrigens mutet es ganz eigenartig an, wie hier Kant und Herder bezüglich der Wertung des Genies einander gegenüberstehen: Kant der Gelehrte ereifert sich für das Genie in der Kunst, Herder der Künstler für das Genie in der Wissenschaft.

Im dritten Teile der Kalligone kommt die Lehre vom Erhabenen und daran unmittelbar anschließend diejenige vom Ideale des Schönen zur ausführlichen Behandlung. Schon diese Zusammenstellung und Aufeinanderfolge des Erhabenen und Ideal-Schönen (die sich bei Kant völlig getrennt in §§ 23—29 und § 17 behandelt finden) ist ein Hinweis auf die gänzlich abweichende Auffassung Herders vom Kantschen Begriff des Erhabenen. Hatte Kant das Erhabene als etwas völlig Gegensätzliches zum Schönen hervortreten lassen, indem dieses direkt ein Gefühl der Lebensförderung, jenes dagegen — wenigstens unmittelbar — das Gefühl einer augenblicklichen Hemmung der Lebenskraft und nur indirekt Lust zu erzeugen vermöge, und dementsprechend zur deutlichen Illustrierung das bloß Erhabene, wie es in der „rohen Natur" auftritt, herangezogen, das Erhabene der Kunst aber ausdrücklich übergangen,[16] so trennen sich schon hier Herders Interessen von ihm. Er hat vor allem das Erhabene in der Kunst vor Augen, und wie es ihm überhaupt nicht um das Trennen und die Unterschiede zu tun ist, sondern um Einheit und Zusammenhang, so will er auch hier das Schöne und Erhabene in engste Verbindung gebracht wissen, und zwar in folgender Weise: das Erhabene ist einerseits ein Vorläufer des Schönen, und anderseits der letzte, höchste Gipfel desselben, es ist „dem Gebiet des Schönen Anfang und Ende" (240). Dem Kinde und der Menschheit auf der Kindheitsstufe erscheinen viele Objekte, wie etwa das Meer, die Nacht, der Sternenhimmel, erhaben, die später, bei wachsender Erkenntnis und größerer Vertrautheit, als schön empfunden werden, um endlich auf dem

Höhepunkt der Bewunderung wieder als wahrhaft erhaben, erhaben-schön bezeichnet zu werden (232 ff.). Es ist klar, daß diese psychogenetische Entwicklung des ästhetischen Eindrucks parallel mit Herders Auffassung von der Entwicklung begrifflicher Vorstellungen gehe. Wie im vorigen Kapitel sich zeigte, geht nach ihm die Allgemeinvorstellung der besonderen Vorstellung in der Entstehung voraus, wie sie ihr anderseits wieder nachfolgt. Die erste ursprüngliche Allgemeinheit ist nur eine solche infolge der Unbestimmtheit, anders die der später künstlich wiedergewonnenen Gemeinvorstellung; man könnte die erstere etwa als schlechte Allgemeinheit bezeichnen, wie Herder in der Tat jene ursprüngliche Erhabenheit als falsch bezeichnet (236). Durch den Hinweis auf diesen Parallelismus dürfte sein Versuch einer objektiven Definition des Erhabenen im Anschluß an die Baumgartensche Definition der Schönheit besonders klar werden. Baumgarten hat die Schönheit als Einheit in der Vielheit bezeichnet. Auch das Erhabene fällt nach Herder unter diesen Begriff; tritt mehr die Vielheit hervor, so wird das Objekt als schön, tritt mehr die Einheit hervor, als erhaben bezeichnet. Nur kann diese Einheit eben eine ursprüngliche sein, eine ungegliederte, oder aber eine durch die Vielheit hindurchgegangene, — und dies entspricht dann jenen zwei Stadien des Erhabenen. Übrigens verschlingt sich bei Herder — und das ist wieder so recht charakteristisch für ihn — mit dieser subjektiv-psychologischen Entwicklung des Erhabenheitseindrucks eine reale Entwicklung der bezüglichen Objekte in der Natur. Im Anfang war das Chaos und auch in der bewohnten Welt zunächst der Krieg aller gegen alle, bis Vernunft und damit Ordnung in die Welt eintrat; Chaos und Kampf herrschten in der Zeit des Erhabenen, Kosmos und Friede in der des Schönen. „Die Zeit des roh-Erhabnen ward eine Zeit des sittlich-Schönen.“ (231)

Zum Schlusse könnte man noch fragen, wie es kommt, daß Herder, der selbst jenes Moment im ästhetischen Genusse, das man in der Moderne als Einfühlung sich zu bezeichnen gewöhnt hat, wiederholt betont, gegen Kants fein psychologische Analyse des Erhabenen als des uns Erhebenden sich so schroff ablehnend verhalte. Die Motive liegen klar zu Tage, es ist

die Kantsche Zuspitzung zum rein Subjektiven („Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund außer uns suchen; zum Erhabenen aber bloß in uns und der Denkungsart, die in die Vorstellung der ersteren [sc. der Natur] Erhabenheit hineinbringt; ..." Kr. d. U. S. 98) und die Betonung der Überlegenheit der Vernunftidee, des Übersinnlichen gegenüber dem Reich des Sinnlichen und der Natur. Deutlich genug sagen das Herders Worte: „Trift das Erhabne blos Ideen der Vernunft, so kann es (nach den Grundsätzen der Kritik selbst) kein Gefühl regen. Und, wenn sich Ideen der Vernunft (nach eben dieser Kritik) nicht darstellen lassen, wie läßt sich ihre *Unangemessenheit darstellen*? so darstellen, daß Ideen der Vernunft dadurch ins Gemüth gerufen werden?" (243). Noch deutlicher aber besagt dies die folgende, in höhnisch absprechendem Ton gehaltene Stelle: „Muß aber jemand sein Gemüth schon mit mancherlei Ideen *angefüllt* haben, wenn es durch solche Anschauung zum Gefühl *gestimmt* werden soll; muß ‚sein Gemüth die Sinnlichkeit *verlassen* und sich, während die See stürmt, mit Ideen, die *höhere Zweckmäßigkeit enthalten*, beschäftigen, wenn er zu erhabnen Empfindungen *angereizt* werden soll'; der bleibt freilich Zweckmäßiger zu Lande, um sich das Gemüth mit mancherlei Ideen daheim anzufüllen, die *höhere* Zweckmäßigkeit enthalten; nur urtheile er alsdann auch von diesen Naturscenen nicht, am wenigsten absprechend, verneinend" (244 f.).

Mit dem Erhabenen ist für Herder einigermaßen gleichbedeutend das Ideal-Schöne in der Kunst, und dies letztere ist es, was ihm ganz unwillkürlich vor Augen schwebt, wenn er Kant vom Ideal des Schönen sprechen hört. Daß mit dieser Vertauschung des Ideals des Schönen mit dem Ideal-Schönen allein schon ein wesentlich anderer Standpunkt gewonnen ist, bedarf wohl kaum besonderer Hervorhebung. Zum Ideal des Schönen gelangen wir nach *Kant* durch sukzessive Anwendung zweier Mittel, erstens der *ästhetischen Normalidee*, zweitens der *Vernunftideen*. Die Normalidee ist für ihn eine Art Mittleres, das dadurch entsteht, daß man z. B. tausend Bilder geistig aufeinanderfallen läßt, was theoretisch freilich auch durch eine Art Durchschnittsrechnung erhalten werden könnte (284 ff.).

Diese Normalidee ist allerdings nur die Form, welche die unnachläßliche (oder wie wir sagen würden: notwendige, aber nicht hinreichende) Bedingung aller Schönheit oder eigentlich bloß der Richtigkeit ausmacht. Nur im unter- und außermenschlichen Reiche stellt die Normalidee schon selbst das gesuchte Ideal dar. Beim Menschen müssen noch Vernunftideen in Anwendung treten, es muß der Ausdruck des Sittlichen hinzukommen. Dieser kann zwar nur aus der Erfahrung genommen werden, allein zur Verbindung mit alledem, was unsere Vernunft mit dem sittlich Guten verknüpft, dazu sind eben nach Kant reine Ideen der Vernunft unentbehrlich (287 ff.).

Herder tritt zunächst der Kantschen Anschauung, daß das Schönheitsideal von jedermann hervorgebracht werde, entgegen. Von den ideal schönen Gestalten der antiken Kunst ausgehend, konstatiert er die Seltenheit derselben, ja die Abhängigkeit dieser wenigen sämtlich von einem Künstler, nämlich von Homer (291). Nach Herder wird also im allgemeinen das Ideal von den Künstlern übernommen; und es fragt sich nur, wie es einmal überhaupt geschaffen werden konnte. Mittels eines Durchschnittsverfahrens, wie Kant es haben will, jedenfalls nicht;[17] denn dazu braucht es nicht des Genies, auch muß das Ideale ein Ganzes sein und kann nie durch Zusammenfügung von einzelnen Teilen entstehen. „Diese Harmonie der Theile war nicht etwa blos eine Zahl-Proportion ihrer Länge und Breite; sie war ein im Geist empfangenes untheilbares Ganze, das sich mit jedem Gott, mit jeder Göttinn, nach Alter und Charakter modifizirte, sich mithin in jeder Gestalt eigne Verhältnisse schuf, alle entsprossen aus der Wurzel der Menschheit, dem Haupt, nach des Bildes Bedeutung“ (293 f.). Anderseits ist das Ideal auch kein Hirngespinst, sondern in der Natur real vorhanden. Es tritt eben hier Herders objektiver Idealismus deutlich zu Tage, für den wie für seinen Lehrer Hamann ideal und real im Grunde eines und dasselbe sind. Das Ideal kann aus der inneren Natur der realen Gebilde geschöpft werden, es ist die reinste Idee eines solchen, die hervortritt, wenn man es von allem Unwesentlichen scharf gereinigt hat (300, 292). Darum gibt es für ihn auch natürlich nicht nur ein Menschenideal, sondern Ideale von den verschie-

densten Naturgebilden, insbesondere auch vom Tier (297). Sie alle werden nicht durch Vergleichung vieler gleichartiger Exemplare gewonnen, sondern vielmehr eher umgekehrt durch Vergleichung mit andersartigen und Abtrennung von verwandten Gebilden. So ist z. B. das Menschheitsideal die Form, die den Menschen am wesentlichsten von dem ihm nächststehenden Geschöpfe, d. i. dem Tiere, unterscheidet (292); ein einziger Mensch genügt, um in der Seele eines idealischen Menschen intuitiv das Ideal erfassen zu lassen. Und genau so bei den Tieridealen: „Nicht tausend Löwen durfte der Künstler sehen und messen, der den Löwen zu Venedig oder im Campidoglio bildete; Ein wackerer Löwe genügte ihm. Er durchschaute seine Natur, erfaßte seine Idee und bildete in ihm die Idee des Löwengeschlechts, den Monarch der Thiere." — „Die Gestalt ging in die Seele des Künstlers und ward in ihr Idee; eine die Gestalt darstellende Geistes-Echo" (297).

XI. Abschnitt

Letzte Jahre und Tod

Durch die gegen Kant geführte Polemik war die Entfremdung, die zwischen Herder und Goethe-Schiller schon vorher groß genug geworden war, womöglich noch verstärkt worden. Von Schiller, der in der Zeit seiner philosophischen Betätigung so reiche Anregung durch die Lektüre der Kantschen Werke erfahren, ja sich geradezu als Kantianer betrachtet hatte, war dies ganz selbstverständlich; aber Goethe, dessen ganze Anschauungsweise viel näher dem Herderschen als Kantschen Standpunkt lag und der im Grunde auch jetzt die meisten positiven Aufstellungen in der Metakritik und Kalligone konsequenterweise hätte unterschreiben können, war durch Schillers mehrjährigen Einfluß so erfüllt von respektvoller Anerkennung des Philosophen Kant, daß ihn der von Herder angeschlagene Ton nur verletzen und eine sachliche Beurteilung des Werkes nicht aufkommen lassen konnte. Jean Paul, mit dem Herder sich in der Opposition gegen den subjektiven Idealismus eins wußte und mit dem er die letzten Jahre enge verkehrt, ja der auch an der Ausarbeitung dieser letzten Herderschen Werke regen Anteil genommen hatte, war von Weimar weggezogen; so blieb ihm nur noch Knebel, der Übersetzer des Lucrez, wenn man jene Männer nicht zählen will, die sich an Herder anschlossen, mehr um zu empfangen als zu geben. Kurz, er war so ziemlich isoliert, und es ist kein Wunder, daß er auf die Dauer diese Isolierung, ja Vereinsamung immer mehr empfinden mußte. „Eine gespenstervolle Einöde“ nennt er gelegentlich Weimar. Dazu kam die sich steigernde Kränklichkeit: nicht nur die Augen, die durch das viele Aktenlesen, wie es sein geistlicher

Beruf mit sich brachte, Schaden gelitten hatten, versagten ihren Dienst, sondern häufige Schwindelanfälle, die mit einem inneren Leiden zusammenhängen mochten, stellten sich ein. Das Schlimmste vielleicht waren die schweren seelischen Aufregungen, die gerade diese letzten Jahre brachten und die damit zusammenhingen, daß er beim Herzog in Ungnade gefallen war. So kränkten ihn vor allem die Nichtanerkennung des ihm vom bayrischen Kurfürsten verliehenen Adelstitels durch den Herzog (Herder hatte nur den allerersten Schritt zur Erlangung des Adels getan, und auch diesen Schritt nur, um gewisse in der Kurpfalz an den Adelstitel geknüpfte materielle Vorteile dem daselbst ansässig gewordenen Sohne zu sichern); dann die völlige Ignorierung der von ihm wie vom ganzen Weimaraner Konsistorium erhobenen Vorstellungen gegen die vom Herzog geplante Neubesetzung der freigewordenen Kantoratsstelle.

Daß alle diese widrigen Verhältnisse auf Herders Geist lähmend wirken mußten, ist nur allzu begreiflich, und im Gegenteile nur erstaunlich, daß sein Unternehmungsgeist und seine Arbeitslust kaum Einbuße litten. So plant er, mit dem Beginn des neuen Jahrhunderts eine große Zeitschrift zu gründen und sich, wie Schiller in den „Horen" und Goethe in den „Propyläen" es getan hatten, ein Organ zu sichern. Schon waren die Vorbereitungen zum Erscheinen der „Aurora" getroffen,[1] da verändert Herder den Plan. Statt auf die Mitwirkung vieler Mitarbeiter zu rechnen, will er nunmehr eine Zeitschrift allein herausgeben, die jetzt entsprechend auch eine etwas andere Richtung erhalten und als „Adrastea" auftreten soll. Dieser Plan kommt denn auch zur Verwirklichung. Sehr verschiedenartig ist der Inhalt dieser periodisch erscheinenden Blätter: Politisches, Historisches, Literarhistorisches, Ästhetisches und Poetisches wechseln in bunter Aufeinanderfolge. Eigentlich Philosophisches enthält die Adrastea kaum, jedenfalls nichts, was irgendwie als Weiterführung der in den früheren Werken enthaltenen Ideen gelten könnte. Zwar hat Jean Paul die ersten Stücke als letzten Band der „Ideen zur Geschichte der Menschheit" bezeichnet, allein es handelt sich bei diesem Mitteldinge zwischen Empirie und Abstraktion (wie sie Goethe genannt hat) doch mehr um kulturhistorische als geschichts-

philosophische Betrachtungen.[2] Das dritte und vierte Stück, das sich mit dem Wesen von Fabel, Idyll und Drama beschäftigt, ist wieder zwar ein beachtenswerter Beitrag zur speziellen Kunsttheorie, aber nicht zu einer allgemein philosophischen Ästhetik und fällt also ebenfalls aus dem Rahmen unseres Interessengebietes heraus.[3] Und etwas Ähnliches gilt endlich von dem im sechsten Stück enthaltenen naturphilosophischen Kapitel, in welchem zwischen Emissions- und Undulationstheorie des Lichtes zu vermitteln gesucht wird. Übrigens absorbieren auch die regelmäßigen Adrastea-Aufsätze — selbst wenn wir von Herders eigentlich poetischer Tätigkeit hier ganz absehen — seine literarisch-theoretischen Interessen durchaus noch nicht vollständig. 1802 hatte die Pariser Akademie eine Preisaufgabe ausgeschrieben bezüglich des Einflusses, den „die Reformation Luthers auf die politische Lage der Staaten Europas und auf die Fortschritte der Aufklärung gehabt“ habe. Und Herder trägt sich ganz ernstlich mit dem Gedanken, sich wie ehedem auch hier um einen Preis zu bewerben; allerdings ist es nur zu einem Entwurf gekommen (XXXII, 529 ff.), allein noch im Sommer 1803 dachte er an die Ausführung dieses Entwurfs — es sollte Herders letzter Sommer sein. Er hatte im Juli des Jahres den „Cid“ vollendet und war dann über Schneeberg, wo einer seiner Söhne wirkte, zu dreiwöchentlicher Kur nach Franzensbad gegangen; an diese Kur schloß sich ein Aufenthalt in Dresden an, wo er in hohe und höchste Kreise aufgenommen und, als berühmter Mann gefeiert, noch einmal sich im Glanze seines Ruhmes sonnen sollte. Obgleich er sich da unter diesen zu den Weimaraner Verhältnissen so recht kontrastierenden Umständen doppelt wohl befinden konnte, trieb es ihn schon nach Monatsfrist nach Hause. Zurückgekehrt überfällt ihn wieder einen Monat später eine Ohnmacht, die offenbar der erste Vorläufer einer Reihe sich nunmehr wiederholender Schlaganfälle war. Alle seine körperlichen Übel melden sich nun auf einmal, und während sein Geist, der gerade mit der Fertigstellung des zehnten Stückes der Adrastea beschäftigt war, noch immer rege bleibt, schreitet das körperliche Siechtum rasch vorwärts. Nur den einen Wunsch hat er, noch einmal auf kurze Zeit zu genesen, die Adrastea, die

er auf zwölf Stücke auszudehnen beabsichtigt hatte, zu vollenden und seine letzten Ideen in Fassung zu bringen — umsonst, eine Woche vor Weihnachten, am 18. Dezember 1803, schläft er ein, um nicht mehr zu erwachen. Er hatte sein reiches, aber zeitlich nur allzu kurz bemessenes Leben beschlossen, ein Leben, das getreu seinem Wahlspruch: Licht, Liebe und Leben, durchdrungen war von Licht und Liebe, die der ganzen Menschheit zu gute kommen sollten.

Zweiter Teil

Die philosophische Weltanschauung



XII. Abschnitt

Die Grundrichtungen in Herders Weltanschauung

Der allgemeinen Wertschätzung eines so außerordentlich reichen und vielseitigen Geistes wie Herder tut es gewiß keinen Abbruch, wenn man ihn nicht auf allen seinen Arbeitsgebieten in die allervorderste Reihe derer, die auf dem bezüglichen Gebiete schöpferisch tätig waren, stellen kann. Niemandem wird es einfallen, Herder zu den ganz großen Philosophen zu zählen, auch wenn man nicht nur seinen philosophischen Geist, sondern auch seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie wohl zu schätzen weiß. Wenn sich aber nun selbst von den größten Denkern aller Zeiten die enge Abhängigkeit von früheren Gedankenleistungen und von dem Gesamtgeist ihrer Zeit einerseits, sowie — was zum Teil damit zusammenhängt — tiefgehende Wandlungen in ihren Anschauungen anderseits nachweisen lassen, so wird es uns umsoweniger wundern dürfen, solche Verhältnisse bei unserem Denker zu bemerken, der überdies durch seine ungeheure Aufnahms- und Eindrucksfähigkeit ganz besonders ausgezeichnet ist. In der Tat lehrt der vorstehend geschilderte philosophische Entwicklungsgang Herders eine ganze Reihe von Denkern kennen, von denen er mehr oder weniger dauernd und mächtig beeinflußt wurde; ich erinnere an Kant, Hamann und Leibniz unter den deutschen Denkern, an Bacon, Berkeley, Hume und Shaftesbury von englischen, an Rousseau, Montesquieu und Diderot von französischen Denkern und endlich — aber nicht zum wenigsten — an Spinoza. Wir konnten ferner innerhalb der philosophischen Entwicklung drei, beziehungsweise vier Perioden unterscheiden, die sich als positivistisch-psychologische, romantisch-theologi-

sierende, naturalistisch-metaphysische und endlich als antikritische Periode bezeichnen lassen, von denen insbesondere die zweite vielfach in direktem Widerspruch gegen die vorausgehende und nachfolgende Periode steht. Allein trotz jener Abhängigkeit von einer so namhaften Reihe von Denkern, von denen bald der eine, bald der andere in den Vordergrund des Herderschen Interesses trat, wäre es völlig verfehlt, ihn etwa als Eklektiker betrachten und ihm jede Originalität oder die Gefestigtheit seiner Weltanschauung abstreiten zu wollen,[1] und auch die Periodenunterscheidung darf durchaus nicht als ein Zeugnis gegen eine solche Gefestigtheit ins Treffen geführt werden, denn so ungezwungen auch diese verschiedenen Epochen in seiner philosophischen Betätigung sich voneinander scheiden lassen, so ist — worauf auch schon in unserer Darstellung eigens hingewiesen wurde — neben dem Unterscheidenden das kontinuierlich Übergehende sowie das wieder Anknüpfende zwischen ihnen nicht zu übersehen. Gewisse Grundcharakteristika in Herders Weltanschauung, gewisse Grundtendenzen in seinem Denken treten immer und immer wieder hervor, und diese Tatsache allein berechtigt uns, den Versuch zu wagen, seine Gesamtideen auf philosophischem Gebiete, die er selbst so verstreut nach Ort und Zeit entwickelt hat, in systematischem Zusammenhange, nach einzelnen Materien geordnet, darzustellen.

Bevor jedoch in diese Darstellung eingetreten wird, dürfte es sich empfehlen, gleichsam den Nachweis einer solchen Möglichkeit zu erbringen, d. h. eben jene Grundtendenzen aufzuweisen und etwas näher zu verfolgen. An die Spitze muß hier wohl der Psychologismus beziehungsweise die Psychologie in ihrer Bedeutung für Herders ganzes philosophisches Denken gestellt werden. Namentlich die erste Periode wird durch die psychologische Betrachtungsweise völlig beherrscht; aber nicht allein die faktische Anwendung, sondern auch die theoretische Würdigung dieser Betrachtungsweise stoßen uns gerade bei dem jungen Herder immer wieder auf. Schon im Reisejournal drückt sich dies an mehreren Stellen aus, so, wenn er einmal die Psychologie als die Wissenschaft bezeichnet, aus der alle anderen folgen (IV, 445), oder wenn er gelegentlich begeistert ausruft: „Wenn ich ein Philosoph seyn dörfte und

könnte; ein Buch über die Menschliche Seele, voll Bemerkungen und Erfahrungen, das sollte mein Buch seyn! ich wollte es als Mensch und für Menschen schreiben! es sollte lehren und bilden! die Grundsätze der Psychologie, und nach Entwicklung der Seele auch der Ontologie, der Kosmologie, der Theologie, der Physik enthalten! es sollte eine lebendige Logik, Ästhetik, historische Wißenschaft und Kunstlehre werden!" (IV, 368) Ein Buch vom Menschen für Menschen geschrieben, — das ist das Losungswort der Jugendphilosophie Herders, und damit ist die eine Wurzel der Hervorhebung der Psychologie bloßgelegt, es ist der Anthropologismus. Das Thema Mensch, das sich später zum Thema Menschheit erweitert, das ist sein Grundthema. Nehmen wir aber noch seine Anschauung hinzu, daß das wahre Wesen alles Seienden und somit insbesondere des Menschen der Geist ist, so ergibt sich von selbst die menschliche Seele als das fundamentale Objekt der Herderschen Philosophie. Hand in Hand mit seinem Anthropologismus geht seine (nur in der zweiten Periode zurückgedrängte) Abneigung gegen allen Supranaturalismus und Transzendentalismus, in der er durch seinen eminenten historischen Sinn, durch seinen scharfen Blick für unscheinbare Anfänge und Übergangsformen unterstützt wird. So kommt er notwendigerweise dazu, gegen die Anschauungen seiner Zeit aufzutreten und an die Stelle angeblich künstlicher, mit einem Male erfundener oder von der Gottheit dem Menschen geschenkter Güter, wie der Sprache und der Religion, Entwicklungsformen zu setzen, deren psychologische Entstehung und Verlauf zu erklären er sich zur Aufgabe macht. Dieses psycho-genetische Interesse ist es, das ihn von der Individualpsychologie zur vergleichenden Psychologie führt, zur Betrachtung der Seele des Kindes, des Tieres, der Völker auf primitiver Stufe und endlich Abnormer, wie Geisteskranker und nicht Vollsinniger. Den Schlüssel des Verständnisses bietet dabei vor allem, was wir heute als den Parallelismus von Onto- und Phylogenese bezeichnen,[2] die Voraussetzung einer analogen Entwicklung der menschlichen Gattung mit der des einzelnen menschlichen Individuums. Wurde so Herder gleichsam von außen durch die Gegenstände seines Interesses oder durch das Ziel seines philo-

sophischen Denkens zunächst hingedrängt, die Psychologie zum Fundament seiner gesamten Philosophie zu machen, so war noch ein zweiter Faktor wirksam, der ihn sozusagen von innen her eben dahin drängte: Herders geistige Veranlagung, die ihn zum Psychologen direkt prädisponiert hatte. Mit seiner Feinfühligkeit und seinem nach innen gewandten Blicke war er ein ausgezeichneter Beobachter des eigenen Selbst; auch dies verrät sich allein schon aus einigen Stellen seines Reisejournals, es ergibt sich aber auch mittelbar z. B. aus seinem Verständnisse für halbbewußte seelische Zustände überhaupt (vgl. VIII, 185), wie für den Traum im besonderen: „Im Traum zeiget sich der Mensch ganz, wie er ist," lesen wir z. B. in den „Ideen" (XIII, 330; vgl. VIII, 189); und als Begründung dürfen wir eine andere Bemerkung ansehen, der man heute die größte Bedeutung für die Traumerklärung zuschreibt (vgl. die Theorie Freuds), die Bemerkung nämlich, daß die im Traum erscheinenden Gestalten und Dinge in der menschlichen Seele liegende Wünsche darstellen (XIII, 308). Aber nicht minder klar wie sein eigenes Seelenleben lag das anderer Menschen — sei es im Leben, sei es in der Dichtung — vor seinem geistigen Auge enthüllt da. Wie kaum ein zweiter vermochte er sich in andere Menschen hineinzuversetzen, sich hineinzufühlen, und eben das befähigte ihn ja in so seltener Weise zum ästhetischen Genuß und Kunstverständnis, denn die Einfühlung ist, wie Herder selbst schon erkannt hat, die Grundbedingung für die mächtige Einwirkung der Kunstschöpfungen auf die menschliche Seele. Und so konnte er denn gerade in den Gestalten der großen Dichter wichtige Quellen für die Psychologie sehen: „Ein Charakter, von Shakespear geschaffen, geführt, gehalten," sagt er in der Schrift „Vom Erkennen und Empfinden", „ist oft ein ganzes Menschenleben in seinen verborgnen Quellen: ohne daß ers weiß, malt er die Leidenschaft bis auf die tiefsten Abgründe und Fasern, aus denen sie sproßte." Und nachdem Herder neben Shakespeare noch an Klopstock erinnert hat, fährt er fort: „Das Studium der Dichter zu diesem Zwecke haben meistens nur die Engländer (versteht sich, nur an ihren Dichtern: denn was wird ein Engländer außer England gut's finden?) versucht; uns Deutschen ist, statt unnützer

Lobreden und kindischer Recensionen, hier noch ein großes Feld von Zeiten und Völkern übrig" (VIII, 183 f.).

Nach dem Psychologismus Herders muß sogleich das monistische Element seiner Philosophie genannt werden, das der Gesamtheit seiner Weltanschauung einen so charakteristischen Stempel aufprägt. Herder will ja nicht nur trennen und zerlegen, überall sucht er zu verbinden und zu vereinheitlichen, darum preist er nur im allerersten Anfang seiner literarischen Wirksamkeit unter dem sichtlichen Einflusse seines Lehrers Kant die analytische Methode, ohne daß er sie aber wirklich zur Anwendung brächte; vielmehr ist es die synthetische Methode, die er stets gehandhabt und die er späterhin auch bewußt vertreten und anerkannt hat. Gerade die Abneigung gegen alles Zerlegen und gegen alles Unterscheiden war mit ein Grund seiner späteren Opposition gegenüber Kant. Übergang und höhere Einheit oder Zusammenhang ist es darum, was er überall sucht und findet. Namentlich bezüglich der drei großen Probleme, des Verhältnisses von Leib und Seele, Gott und Welt, Natur und Geschichte, kommt deutlich sein Monismus zur Geltung. Körper und Geist sind im Grunde eines, denn der Körper ist ein Komplex von Kräften, wie die Seele selbst eine Kraft ist. Ferner: Gott ist nur im engsten Zusammenhang mit der Welt zu denken; für Herder ist es nicht nur unmöglich, sich eine Welt ohne Gott, sondern auch einen Gott vor und ohne Welt zu denken. Natur und Geschichte endlich bilden insofern eine Einheit, als die Naturgesetze auch für die historische Entwicklung Geltung behalten, und die Geschichte gleichsam nur eine Fortsetzung der Naturgeschichte darstellt — indem der Mensch, das Endglied in der Natur, zugleich den Anfangspunkt für die Kultur bildet. So kommt also die monistische Tendenz auf drei großen Gebieten in drei verschiedenen Formen zum Ausdruck, als psychophysischer Monismus, als metaphysische Immanenzlehre, und endlich insofern die Geschichte eine naturalistische Färbung, sowie anderseits die Naturlehre einen evolutionistisch-historischen Charakter erhält. — Mit diesem letzteren Beiwort ist bereits ein weiterer Grundzug der Herderschen Weltanschauung, der Evolutionismus angedeutet, auf

den gleich weiter noch einzugehen sein wird. Etwas ganz Ähnliches gilt von jener Anschauung, die dem psycho-physischen Monismus zu Grunde liegt — gemeint ist die Reduktion von Leib und Seele auf den einen Begriff der Kraft —, vom Dynamismus. Aber noch einige weniger weit reichende Charakteristika in Herders Philosophie verdienen gleich hier hervorgehoben zu werden, weil sie mit den genannten Anschauungen, in denen die monistische Tendenz zum Ausdruck kommt, im engsten Zusammenhang stehen. Wegen der Einheit der ganzen Natur werden auch die Kräfte, die die niederen, untermenschlichen Körper konstituieren, seelenartig aufgefaßt, oder der Kern aller Dinge als Geist bezeichnet: so führt der psycho-physische Monismus weiter zu einem objektiven Idealismus. Wegen des engen Zusammenhangs der Welt mit Gott muß alles mehr oder weniger an den göttlichen Eigenschaften partizipieren, d. h. schön, wahr und gut sein: so führt die Immanenzlehre notwendigerweise zum Optimismus. Mit Rücksicht auf den kontinuierlichen Zusammenhang von Natur und Geschichte oder den des Reichs der Ursachen und Zwecke kommt Herder endlich dazu, die Teleologie kausal zu fundieren. Gerade hier liegt ja eine seiner bedeutendsten und originellsten Leistungen; denn wenn auch die Ansätze in dieser Richtung schon bei Leibniz und beim jungen Kant vorhanden sind, so gehört doch die nähere Ausführung gänzlich Herder an. Anders der Optimismus und der objektive Idealismus. Der erstere liegt im 18. Jahrhundert geradezu in der Luft, und Herder fand nicht nur in Leibniz, sondern auch in Shaftesbury die eindrucksvollste Geltendmachung dieser Welt- und Lebensanschauung; der letztere kann sowie der psycho-physische Monismus auf Leibniz zurückgeführt werden, wenngleich Herder selbst ihn gern mit Berkeley in Verbindung bringt. Für die Immanenzlehre von Gott und Welt endlich muß natürlich vor allem an das Spinozistische Vorbild gedacht werden. Allein mit der Betonung aller dieser historischen Zusammenhänge soll nichts weniger als die Ansicht vertreten werden, als ob so unser Denker von verschiedenen Seiten her gleichsam zufällig zu seiner monistischen Anschauung geführt worden wäre, die Sache verhält sich eher gerade umgekehrt. Weil seine monistischen Tendenzen und sofern sie hier und

dort Nahrung fanden, war er diesem und jenem Einflusse besonders zugänglich, zeigt sich diese und jene Anregung besonders wirksam. Herders Hinneigung zum Monismus liegt vielmehr tief begründet in seiner ganzen Natur. Des Verstandes Aufgabe und Eigentümlichkeit ist es, zu trennen, zu begrenzen und zu unterscheiden, oder mit anderen Worten: der Verstand ist durch den Scharfsinn ausgezeichnet. Anders das Gefühl und die Phantasie; sie haben die Tendenz, überall Übergänge herzustellen und selbst Kontraste zur höheren Einheit zusammenzufassen. Es ist kein Zufall, daß ein so phantasievoller Denker wie Giordano Bruno auf das principium coincidentiae oppositorum so großen Wert gelegt hat, und daß dieses Prinzip einen Hamann wieder so mächtig angezogen hat.[3] Auch Herder ist keine Verstandesnatur, sondern vor allem ein Gefühls- und Phantasiemensch gewesen. Und in dieser psychischen Disposition liegt seine Abneigung gegen alle scharfsinnige Abgrenzung und entsprechend seine Vorliebe für einheitlichen Zusammenhang und Übergang begründet. In Herders Natur liegt die eigentlich tiefste Wurzel des Monismus seiner Weltanschauung.

Dieser Monismus bezüglich aller in der Welt vorhandenen und auftretenden Erscheinungen tritt nun, wie bereits angedeutet, speziell in der Form des Dynamismus auf. Indem so Herder in engste Nachbarschaft zu Leibnizens Monadologie, die ja doch auch eine Zentralmonade kennt, Spinozas Lehre von der einen Substanz und ihren Modifikationen heranrückt, verwandelt er den Leibnizischen Pluralismus in Monismus — und biegt so die offenbar derivierte Lehre zu ihrer ursprünglichen Quelle zurück. Sein ist Kraft, ist Urkraft, und nur insofern diese Urkraft mehr oder weniger deutlich zu Tage tritt, sprechen wir von verschiedenen Stufen des Daseins oder einem System von Kräften. Die Urkraft äußert sich in jedem einzelnen Ding wie in uns selbst, aber nur hier in uns läßt sie sich unmittelbar erfassen; durch die Sinne können nur ihre Wirkungen erkannt werden, am deutlichsten durch den Tast-Muskelsinn einerseits, durch den Gehörsinn anderseits, der aus dem Innersten des Objekts heraus zum Innersten in uns gleichsam eine Brücke schlägt. Die Urkraft äußert sich aber ferner auch in einem Zusammenhange der Dinge untereinander, den wir freilich nur

als ein Nebeneinander mit dem Auge und als ein Nacheinander mit dem Ohr wahrzunehmen vermögen: Raum und Zeit sind Formen, in denen uns die Kraft erscheint. Trotz der historischen Zusammenhänge von Herders Dynamismus mit Leibniz, dem vorkritischen Kant und schließlich auch mit Spinoza, der ja als Wesen der Substanz die Kraft bezeichnet, gilt auch hier wieder etwas Ähnliches wie das beim Monismus Gesagte. Auch für den Dynamismus war Herder von Natur aus prädisponiert. Man braucht sich nur an die hohe Einschätzung des Tast-, Muskel- und Gehörsinns gegenüber dem Gesichtsinn, der weit zurückstehen muß, zu erinnern, um zum Schlusse zu kommen: Herder gehörte — ich stehe nicht an, dies hier ohne weitere Umschweife präzise zu formulieren — dem auditiv-motorischen Typus an.[4]

Durch diese Beschaffenheit der Herderschen Psyche ist zugleich jene höchst charakteristische Seite seiner Weltanschauung mitbegründet, die nunmehr endlich noch hervorzuheben ist. Ich meine seinen Evolutionismus, diesen Ausdruck in seinem weitesten Sinne genommen. Freilich hängt diese Seite seiner Philosophie noch mit vielen anderen Faktoren, ja eigentlich mit allen übrigen Grundtendenzen zusammen. Verstehen wir unter Evolutionismus zunächst nichts anderes als die Anschauung, daß nicht der Stillstand, die Ruhe, sondern das Werden, die Bewegung das wahrhaft Wesentliche ist, so sehen wir diese Anschauung im engsten Zusammenhang mit seinem Dynamismus stehen, ja ihm bereits zu Grunde liegen: denn nur wo überall Bewegung ist, da muß auch überall Kraft angenommen, das wahre Sein mit Kraft identifiziert werden. Zu dieser Anschauung von der fundamentalen Rolle des Werdens kam aber Herder zunächst durch seinen historischen Sinn, durch sein Interesse für alles Werden und alle Wandlungen; indem er das gegenwärtige Sein der verschiedenen Kulturformen durch ihr Werden sich verständlich zu machen sucht, faßt er schon frühe die Idee einer Menschheitsgeschichte, und im ersten größeren Ansatz zur Verwirklichung dieses Unternehmens ruft er begeistert aus: „Die Menschheit bleibt immer nur Menschheit — und doch wird ein Plan des Fortstrebens sichtbar — mein großes Thema!" (Auch eine Philo-

sophie d. G. V, 511.) Dieser Sinn für das Werden läßt Herder in der Psychologie den psycho-genetischen Standpunkt betonen und befestigt ihn vereint mit dem Blick für kontinuierliche Übergänge in dem Monismus seiner Weltanschauung. Die Übergänge zwischen Reiz und Empfindung, Empfindung und Gedanken ermöglichen ihm, Leib und Seele in engsten Zusammenhang zu bringen, oder also den psycho-physischen Monismus zu behaupten. Und indem auch das Nebeneinander z. B. der verschiedenen Organismen sich in eine Reihe ordnen läßt, deren Glieder mehr oder weniger deutliche Übergänge darstellen, wird er zum Gedanken geführt, daß diesem Nebeneinander im Grunde genommen ein Nacheinander der Kraftoffenbarung zu Grunde liege. Und umsomehr empfiehlt sich ihm dieser Standpunkt, als der Mensch, der an das eine Ende jener Reihe zu stehen kommt und so den Schlußpunkt jener metaphysischen Entwicklung darstellt, anderseits eine offenbar empirische, die historische Entwicklung durchmacht. So wird die Natur zur Vorgeschichte der menschlichen Historie. Damit wird aber erst das Werden zu einer eigentlichen Entwicklung, zu einem zielstrebigen Werden, zu einem Übergang von niederen zu höheren, wertvolleren Formen. Das Ziel der menschlichen Kultur wird schon in die Vorgeschichte hineingetragen und wird zum Weltzweck; nicht nur die Geschichte, auch die Naturlehre erhält so einen teleologischen Charakter, freilich aber wird anderseits, um die im Sinne des Monismus gelegene Kontinuität von Natur und Geschichte als möglichst eng erscheinen zu lassen, das Teleologische kausal zu begründen versucht. In der ganzen Welt gibt es keine Ruhe, sondern nur Verwandlung, denn jede Kraft wirkt fort, und indem sie fortwirkt, führt sie notwendigerweise einen Fortschritt herbei: das Chaos weicht notwendigerweise immer mehr der Ordnung, dem Kosmos — in der Natur ebensowohl wie in der Geschichte der Menschheit.

XIII. Abschnitt

Leib und Seele

Das Seelenproblem ist unstreitig eines der fundamentalsten Probleme der Philosophie überhaupt. Ganz besonders gilt dies aber für einen Denker, dessen Philosophie so psychologistisch gefärbt ist wie die Herders; ist es doch jenes metaphysische Problem, das aus der Psychologie herauswächst, wenn es nicht schon dieselbe von allem Anfang an beherrscht. So ist es denn kein Zufall, daß die Behandlung des Seelenproblems auch historisch in Herders Entwicklungsgang den ersten psychologischen Arbeiten nachfolgt und der Darstellung seiner eigentlichen Metaphysik in den „Ideen" und Gesprächen über „Gott" vorausgeht: die Arbeit „Vom Erkennen und Empfinden" ist ja vor allem diesem unserem Problem gewidmet, wenn auch Herder in den späteren Schriften immer wieder auf dasselbe zurückkommt. Gerade dieses letztere Moment ist es auch, das eine einheitliche Darstellung seiner Anschauungen erschwert, insofern an verschiedenen Orten ziemlich verschiedene, ja stellenweise entgegengesetzte Standpunkte von ihm eingenommen zu werden scheinen. Es wird sich jedoch zeigen, daß — größtenteils wenigstens — auch diesen sehr verschiedenen Aspekten letzten Endes eine und dieselbe Anschauung zu Grunde liegt.

Versuchen wir uns zunächst darüber klar zu werden, in welchem Sinne und in welchem Umfange Herder den Seelenbegriff angewandt wissen will, so können wir vor allem die allerdings mehr negativ begrenzende, aber doch schon sehr weittragende Bestimmung formulieren: Die Seele ist für unseren Denker etwas durchaus nicht Supranaturalistisches, und sie ist ferner nicht ein Monopol des Menschen. Es gibt

keine reinen Geister, die Seele erscheint stets an einen Leib gebunden und gehört so wie dieser der Natur an; wenn der Mensch geboren wird, so wird nicht etwa aus einem anderen, transzendenten Reich die Seele gerufen und in den Leib als ihren Kerker gebannt, vielmehr entsteht aus der leiblichen Vereinigung zweier Lebewesen die Seele des dritten auf ebenso natürlichem Wege wie sein Leib.[1] Die Seele, sagten wir ferner, ist nichts, was ausschließlich dem Menschen zukommt: nicht nur daß die höheren und höchsten Tiere eine Seele besitzen, die geradezu menschenähnlich ist, wie z. B. der Orang-Utan, sondern auch den niederen und niedersten Tieren kommt, sofern sie nur Nerven haben, jedenfalls eine Seele zu (XIII, 115). Herder stützt sich eben auf den engen Zusammenhang der psychischen Äußerungen mit den physiologischen Prozessen und anatomischen Befunden beim Menschen bezüglich Gehirn und Nerven überhaupt, und auf Grund eines solchen auch im Tierreich vorausgesetzten Parallelismus ist er in die Lage versetzt, geradezu die Grundlinien einer vergleichenden Tierpsychologie zu entwerfen. Dabei entgeht er glücklich den beiden Klippen, die immer wieder die Interpretation der Beobachtungen des Tierlebens gefährden. Er vermeidet ebenso den Fehler, die Tiere allzu menschlich aufzufassen, indem er die verschiedenen von Leibniz so betonten Bewußtseinsgrade auf die Tierreihe und die in ihr auftretenden verschiedenen Organisationsstufen anwendet, als auch den entgegengesetzten, tierische Lebensäußerungen wieder rein mechanisch aufzufassen.[2] Die Tiere als bloße Maschinen zu betrachten, bezeichnet er gelegentlich als eine „Sünde wider die Natur“ (XIII, 108). Übrigens beschränkt er das Seelische nicht einmal bloß auf das Tierreich; auch bei der Pflanze nimmt er etwas unserem Gefühle Analoges an. Er ist überzeugt, daß sie Luft, Licht und Nahrung genießt, wenn sie auch kein Bewußtsein von ferneren Gegenständen, wie etwa z. B. anderen Pflanzen hat. Wäre doch eine solche Erkenntnis, da sie sich ja doch nicht von der Stelle zu bewegen vermöge, nur eine Qual für sie.[3] Aber noch immer sind wir nicht an die Grenze der Beseelung gelangt, vielmehr müssen wir mit Herder in allem Lebendigen, ja Lebensfähigen etwas Psychisches annehmen; wo Lebenstrieb

wie schließlich in allen Fasern und Muskeln lebendiger Organismen vorhanden ist, da ist auch ein gewisses Gefühl der Befriedigung vorauszusetzen. Jede Fiber sucht, was ihr nottut, gewiß nicht ohne entsprechende innere Befriedigung (VIII, 175; XIII, 176). Ja gelegentlich werden die so undeutlich, aber so stark gefühlsbetonten vitalen Empfindungen des Menschen als Resultanten dieser in seinen Organen und deren Elementen herrschenden einzelnen Triebe und Gefühle betrachtet. Hunger und Durst z. B. können nur deshalb mit so elementarer Gewalt auftreten, „weil sie ein Aggregat sind alle der dunklen Wünsche, der verlangenden Sehnsucht, mit der jeder kleine Lebensbusch unsres Körpers nach Befriedigung und Erhaltung seiner dürstet. Es ist die Stimme eines Meers von Wellen, deren Schall sich dunkler und lauter ineinander verlieret: ein nach Saft und Leben dürstender Blumengarten“ (VIII, 175).

Aus alledem ergibt sich auch deutlich, was Herder als das charakteristische Kennzeichen des Psychischen betrachtet und zur Entscheidung, ob das Vorhandensein desselben im einzelnen Falle anzunehmen sei oder nicht, angewandt wissen will. Dieses Kennzeichen ist für ihn das Gefühl, vor allem natürlich seinem Optimismus entsprechend das Lustgefühl. Und es ist kein Zweifel, daß das Gefühl, theoretisch genommen, das einzig zuverlässige Charakteristikum des Bewußtseins darstellt: das Fühlen allein ist ein ausschließlich innerer, psychischer Vorgang; bei allem Vorstellen und Wollen spielt das Äußere, Physische mit eine Rolle, wie ja denn auch eine Wirkung, ein Eindruck von außen her oder eine Wirkung nach außen hin geradezu ganz ohne Bewußtsein erfolgen können. Zur praktischen Entscheidung freilich eignet sich und zwar eben deshalb gerade das Gefühl am allerwenigsten, denn das rein Psychische, das Psychische als solches läßt sich beim anderen niemals direkt konstatieren, sondern nur vermuten, mehr oder weniger sicher erschließen. Zwei Momente sind es, auf die sich Herder bei dieser Annahme stützt. Einerseits die durchgreifende Analogie der ganzen Natur, von der er ja stets innigst überzeugt war: wo Reiz sich in Bestrebungen und Krämpfen zeigt, da müsse, meint er, auch der Reiz von innen gefühlt werden. Anderseits kommt für ihn eine völlig metaphysische Gedanken-

wendung noch unterstützend hinzu, die in optimistisch-teleologischen Elementen seiner Weltanschauung begründet ist: die ganze Schöpfung sollte durchgenossen werden, und darum mußten auf jedem Punkte Geschöpfe existieren, um sie zu genießen (XIII, 85).

Nun erst, nachdem die Merkmale und der Anwendungsbereich des Herderschen Seelenbegriffes beschrieben sind, kann das eigentlich metaphysische Problem und dessen Lösungsversuch, die wahre Natur des Psychischen und sein eigentliches Verhältnis zum Physischen betreffend, einer näheren Betrachtung unterzogen werden. Wer wie Herder einen naturalistischen Seelenbegriff konzipiert und auch die höchsten Verstandesleistungen als im engen Zusammenhang mit den elementarsten psychischen Funktionen stehend erkennt und — was ja damit natürlich zusammenhängt — dem Bereich des Psychischen möglichst weite Grenzen zieht, für den liegt es nahe, endlich die Eigenart des Psychischen ganz zu verkennen und es mit dem Physischen zu identifizieren; mit einem Worte, einen Materialismus zu vertreten. In der Tat finden wir beim jungen Herder die Anschauung eines kontinuierlichen Übergangs aus dem Physischen ins Psychische ausgesprochen, wenn er z. B. den Gedanken aus der Bewegung der Materie hervorgehen läßt, wie klare Gedanken aus dunklen. Und in ähnliche Richtung weist sein späterer Versuch, die Empfindung aus dem Reize abzuleiten.[4] Nennt er doch die Bewegung einer gereizten Muskelfaser „das erste glimmende Fünklein zur Empfindung, zu dem sich die todte Materie durch viele Gänge und Stufen des Mechanismus und der Organisation hinaufgeläutert“ (VIII, 171). Allen diesen und ähnlichen materialistisch klingenden Behauptungen lassen sich jedoch andere entgegenhalten, in denen sich wieder ein gerade entgegengesetzter, ein spiritualistischer Standpunkt zu dokumentieren scheint. Namentlich in einem Brief an Lavater ist eine derartige Position mit einer nicht mißzuverstehenden Klarheit vertreten; Herder sagt da nämlich: „Das Hauptstück auch hier dünkt mich Eins zu machen, den Bruch aufzulösen, daß Körper Geist wird. Der ἄνθρωπος ψυχικός, in dem wir alle vor Gott und englisch erscheinen, ist die Physiognomie, der äußere Körper ist bloß Vorstellung desselben in

Wolke, Schale, Figur." (An Lavater 1775.) Und was besonders bemerkenswert ist, dieser Ausspruch stammt fast aus der genau gleichen Zeit wie jene früher herangezogene materialistische Gedankenwendung; von einem Wandel der Anschauung im Laufe der Zeiten kann also hier nicht die Rede sein. Allein, handelt es sich dann hier nicht um einen unlösbaren Widerspruch, und wenn nicht, wie erklärt sich die Scheinbarkeit eines solchen Widerspruchs? Herder selbst gibt uns den Schlüssel in die Hand. Indem er sich selbst einwirft: „Aber so wäre ja die Seele materiell? oder wir hätten gar viele immaterielle Seelen?", fährt er fort: „so weit sind wir noch nicht, mein Leser; ich weiß noch nicht, was Material oder Immaterial sei? glaube aber nicht, daß die Natur zwischen beiden eiserne Bretter bevestigt habe, weil ich die eisernen Bretter in der Natur nirgend sehe und gewiß da am wenigsten vermuthen kann, wo die Natur so innig vereinte" (VIII, 193). Materialismus und Spiritualismus haben eben das gemein, daß sie beide Monismus sind, daß beide dem schroffen Dualismus zu entgehen versuchen, und diese Opposition gegen den Dualismus im Sinne eines Descartes z. B. war es, was Herder vor allem am Herzen lag (VIII, 192, 249—250). Zwar deutet auch er den engen Parallelismus von Physischem und Psychischem als Wechselwirkung, doch erscheint ihm eine solche gegenseitige Einwirkung nur dann als möglich, wenn eben Körper und Seele letzten Endes auf gleiche Elemente sich zurückführen lassen. Nur nicht eines auf das andere will er zurückführen, vielmehr beide auf ein und dasselbe dritte, und schon deshalb kann man ihn weder als Spiritualisten noch als Materialisten bezeichnen. Herder hat überdies zu oft die Schwierigkeiten des Materialismus hervorgehoben, als daß man ihn zu den Bekennern desselben zählen dürfte. Schon die Wahrnehmung ist, wie er hervorhebt, etwas anderes, als was der Sinn zuführt (XIII, 182), und wieder ist das Material der Empfindung ein vom Nervensaft, (wenn dieser auch da wäre,) ganz verschiedenes Ding (XIII, 125). Und umsoweniger, sagt er ausdrücklich, kann die geistige Verbindung aller Sinne und Empfindungen etwas selbst sinnlich Wahrnehmbares sein. „Der Gedanke, dieses auch nur zu erwarten, ist mir fremde." Herder ist also weit davon entfernt,

Monist im Sinne des Materialismus zu sein; noch eher kann er, wie sich noch zeigen wird, Spiritualist genannt werden, wenngleich er sich z. B. über Leibniz' „Prästabilierte Harmonie“ stets sehr abfällig ausgesprochen hat[5] und eine reale Einwirkung der letzten Elemente aufeinander verlangt.

Dagegen ist Herder mit Leibniz vollkommen einverstanden, diese Elemente als Kraftzentren zu denken, einverstanden mit Leibniz' Dynamismus. Alles, was wir Materie nennen, ist auch nach ihm mehr oder weniger belebt, es ist ein Reich wirkender Kräfte, die einander gradweise untergeordnet sind. Eine Kraft ist die oberste, ist die herrschende und bildet dadurch die Einheit, das Ganze des bezüglichen Körpers. Diese Einheit war eben bei Leibniz etwas rein Phänomenales, in der Idee des vorstellenden Menschen gegeben, bei Herder ist sie etwas Reales, gegeben durch den physischen Einfluß der Kräfte aufeinander resp. durch ihren realen Zusammenhang. So ist also insbesondere jeder organische Körper, der Leib des Menschen wie der Tiere, der besondere Ausdruck der sie konstituierenden inneren Kräfte. Die Kopfbildung des Menschen z. B. ist durch das Gehirn, und dessen Form durch die in ihm wirkenden Kräfte bestimmt. Der Vogel ist eine Darstellung seiner Virtualität als eines Licht-, Schall- und Luftgeschöpfes, der Fisch wiederum eine lebendige Darstellung des Meeres mit allen dessen lebendigen Kräften u. dgl. m. (XXII, 83 und 80—81). Gibt es in dem Kräftesystem eines jeden Körpers eine oberste, herrschende, einigende Kraft, so spielen offenbar jene Körper, die wir als beseelt annehmen, keine singuläre Rolle mehr; jene oberste Kraft ist eben dann bei ihnen das psychische Prinzip, die Seele ist eine Kraft unter allen anderen Kräften. Was diese Kräfte freilich selbst sind, die die Materie konstituieren, das kann man, wie Herder immer wieder betont, nicht wissen.[6] Jedenfalls aber kann man sie, wenn doch die Seele selbst eine unter diesen Kräften ist, umgekehrt seelenähnlich oder geistartig auffassen, und damit nähert sich freilich Herders Dynamismus oder sein Versuch, Körper und Geist auf ein drittes Unbekanntes zurückzuführen, ganz entschieden einem spiritualistischen Standpunkt.

Wenden wir uns nunmehr noch jener Frage bezüglich der

Seele zu, die im 18. Jahrhundert allenthalben so besonderes Interesse gefunden, und die auch Herder immer wieder beschäftigt hat: die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele. Herders Anschauungen bezüglich dieser Frage haben eine entscheidende Wandlung erfahren. Zwar als Glaube oder Hoffnung erhielt er sich die Idee einer individuellen Unsterblichkeit wohl sein ganzes Leben lang; aber während sie zuerst aus Analogien der Erfahrung gerechtfertigt werden soll, wird später ausdrücklich erklärt, daß sie kein Werk des Wissens oder der noch kälteren Erfahrung (XVI, 28) sei, resp. werden alle Beweise für dieselbe als völlig verfehlt oder nicht ausreichend aufgezeigt (XXI, 218 ff.). Noch im ersten Teil der Ideen scheint Herder der Unsterblichkeitsglaube durch folgenden Schluß gestützt werden zu können: In uns liegt ein Streben nach einem Ideal; die Erreichung dieses Zieles ist aber offenbar unser Naturzweck, und da nun dieses Ziel auf Erden erfahrungsmäßig nicht erreicht wird, so muß eine weitere, höhere Existenz notwendigerweise angenommen werden (XIII, 170, 174, 176). Dieser Schluß ruht offenbar einerseits auf Herders Teleologie und seinem objektiven Idealismus, anderseits auf seinem Optimismus. Doch Herder geht noch weiter und versucht direkt eine Art von zwingendem metaphysischen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu geben, wobei er sich eben auf seinen organischen Dynamismus stützt. Dieser Beweis läßt sich in Kürze etwa folgendermaßen wiedergeben: 1. Keine Kraft kann verschwinden. Dies ergibt sich rein spekulativ daraus, daß jede Kraft eine Offenbarung der göttlichen Urkraft ist, mehr empirisch aber aus folgendem: Alle Zerstörung ist nur Zerfall, Dekomposition der einzelnen Teile; diese letzten Teile aber und also auch die ihnen zu Grunde liegenden Kräfte bleiben erhalten, umsomehr die Zentralkraft, die die Teile des Komplexes zu einem Zwecke regiert, und vor allem jene höchste Kraft, die wir Seele nennen. Aus der höheren Rangordnung wird also, nebenbei gesagt, ohne weiteres auf einen höheren Beständigkeitsgrad der bezüglichen Kraft geschlossen. 2. Allein mit der Erhaltung der seelischen Kraft ist die Sache noch nicht abgetan. Die Seele bedarf eines Körpers, bedarf der Organe. Da aber die Materie nicht wie bei Leibniz ein bloßes Produkt

oder Phänomen der Kraft ist, sondern nur durch die Kraft gestaltet, ihr assimiliert wird, so muß sozusagen von außen der Kraft Materie dargeboten, zur Verfügung gestellt werden. Hier springt nun ein theistischer Optimismus hilfreich ein. Hat die Kraft, schon bevor sie die jetzige Materie sich assimiliert hatte, existiert, so wird, wenn die Hülle wegfällt, ihr abermals ein neuer Übergang möglich sein. „Fürs Medium wird der sorgen, der sie, und zwar viel unvollkommener, hierher brachte.“ [7]

Damit ist aber offenbar der Standpunkt der Seelenwanderung gewonnen, und zwar in einer ganz bestimmten Form derselben. Herder selbst unterscheidet von vornherein drei verschiedene Grundtypen der Seelenwanderung: die Seelenwanderung hinauf, hinab und die in der Runde; eine evolutionistisch-progressive, eine atavistisch-regressive und eine zyklische, wie man mit etwas moderneren Terminis sagen könnte. Mit der letzteren ist die wiederholte Wiederkehr der Seele in verschiedenen Menschengestalten gemeint, unter der „Seelenwanderung hinab“ die Verbannung menschlicher Seelen in tierische Leiber zu verstehen. Die zweite Form der Seelenwanderung wird als eine primitive Vergeltungs- oder Verbesserungstheorie von vornherein abgelehnt. Diese Lehre, die eine „Kirchenbuße in einer anschaulichen moralischen Dichtung“ darstellt, hat nach Herder für seine Zeit ihren Stachel verloren; „wenn ich als Mensch nicht gut bin, werde ichs als Tiger werden?“ (XV, 299, vgl. auch XVI, 349). Aber auch die zyklische Seelenwanderung wird, freilich erst nach sorgfältiger Darlegung und Prüfung ihrer Argumente, zurückgewiesen. Betrachten wir in Kürze die noch am ehesten überzeugenden Argumente und dann ihre Entkräftung, was von Herder in Gesprächsform eingekleidet ziemlich breit durchgeführt wird, so können wir dieselben zunächst nach zwei Gesichtspunkten ordnen. Die einen sind allgemein naturphilosophischen Ideen, die anderen gewissen Erfahrungstatsachen entnommen; zur ersten Gruppe gehört vor allem der Hinweis auf das Wiederkommen als ein allgemeines Naturgesetz, in der zweiten Gruppe finden wir eine persönliche Erfahrung, wie gewisse durch ein einmaliges Leben angeblich nicht erklärbare Erinnerungen. (Örtlichkeiten, Situationen erscheinen uns ganz bekannt und völlig vertraut, die wir niemals besuchten, in denen

wir uns niemals befanden.) Und weiter eine allgemeine Lebenserfahrung: unglückliche Schicksale und Verschiedenheiten der menschlichen Schicksale, die einen Ausgleich, eine Entschädigung als wahrscheinlich erscheinen lassen sollen. Die Erfahrungen als solche sind nun wohl nicht zu bestreiten, umsomehr die aus ihnen gezogenen Folgerungen. Zwar meint Herder bezüglich der letzten Beobachtung, daß wir vielfach uns im Irrtum befinden, beziehungsweise einer Täuschung unterliegen. „Jemehr ich die Menschheit anders als nach dem Mantel kennen lerne, desto mehr finde ich Ursache, die Vorsehung auch auf diesem Schauplatz kniend zu verehren. Wo wir das meiste Unglück vermuthen, wohnt oft das größte Glück" (XV, 269). Doch die Tatsache auch zugestanden, was folgt aus ihr? Wer ein glückliches Los im Spiele des Lebens gezogen, der verlangt gewiss nicht zum allgemeinen Ausgleich ein nochmaliges, weniger glückliches Leben. Aber auch für den, dessen Leben unglücklich verläuft, wird die Aussicht auf ein Wiederkommen viel weniger trostbringend sein als der Gedanke: „Gottlob! ich muß nur Einmal gelebt werden" (XV, 263 f). Was aber die Tatsache der uns allerdings oft verwirrenden und unerklärlich scheinenden Erinnerungen betrifft, so läßt sich dieselbe auch ohne die gewagte Annahme eines früheren Lebens erklären, wenn man auf die bunten Phantasien und Traumbilder namentlich der Kindheit und Jugend Rücksicht nimmt, die sich eben dann hie und da wenigstens teilweise in wirklichen Eindrücken und Situationen realisiert finden. So bleibt also nur die angeblich weittragende Analogie in der Natur: das Wiederkommen des Baumes, der Pflanze mit jedem Jahr, das Wiederkommen des Tages u. s. w. Sieht man aber näher zu, so handelt es sich dabei entweder nicht um ein Wiederkommen des Individuums, sondern vielmehr um ein Bestehenbleiben, wie z. B. beim Baum, der sich im Frühling nur frisch belaubt, oder aber nicht um ein Wiederkommen des Individuums, sondern nur um das Wiederkommen einer gleichartigen Erscheinung, wie der Pflanze, des Tags. Wir finden darum auch innerhalb des menschlichen Gebiets nach beiden Seiten Analoga, ohne daß wir eine wiederholte Existenz anzunehmen brauchten: auch der Mensch kommt wieder alle Tage wie der

Baum alle Jahre, aber wir sprechen da gewöhnlich nicht von einem Wiederkommen, sondern von einem Bestehenbleiben; auch der Mensch kommt wieder wie Pflanze und Tag — nur nicht als Individuum, sondern in seinen Nachkommen.

So bleibt also für Herder, nachdem er die zyklische und absteigende Seelenwanderung zurückgewiesen hat, nur die aufsteigende übrig. Und diese ist die bestimmte Form, in der er wenigstens eine Zeitlang seiner Idee von der Unsterblichkeit der Seele objektiv Geltung verschaffen zu können glaubte. Überall in der Natur ist ja Verwandlung mit Höherbildung und Fortschritt verbunden, es zeigt sich dies im Wachstum der Pflanzen und Tiere, d. i. in der Assimilierung der anorganischen Stoffe zu organischen, beziehungsweise in der Zerstörung der niederen Tiere behufs Aufbau und Ernährung der höheren (XV, 290 f.). Man könnte dies Herders realen Evolutionismus nennen, und dazu kommt noch sein idealer, teleologisch begründeter Evolutionismus: in der Tierreihe scheint es sich um fortschreitendes Näherkommen zu einem Ziele zu handeln, und dieses Ziel, nach dem alle Tiere vielleicht unvermerkt geführt werden, ist der Mensch. Über dem Menschen, wie wir ihn kennen, sollte es aber nun keine höhere Form mehr geben? Auf der Erde gibt es freilich keine solche, aber ist denn die Erde isoliert vorhanden im Weltenraume? Seit Newton wissen wir, daß die Planeten ein festes, unzerstörbares Ganzes ausmachen in Beziehung auf sich und auf die Sonne. Und die Schicksale der auf den Planeten lebenden Geschöpfe, die sollten nicht verbunden sein? (XV, 275). Offenbar, meint Herder, ist es vielmehr höchst wahrscheinlich, daß vom fernsten Planeten bis zur Sonne es Gradationen der Geschöpfe, wie des Lichts, der Entfernung, der Masse, der Kräfte gebe, und daß die Sonne der große Versammlungsort aller Wesen des ganzen Systems sei. Daß diese Form der Seelenwanderung durch Reminiszenzen an Kants „Naturgeschichte des Himmels“, aber wohl auch durch Fontenelle und Lambert bestimmt wurde, bedarf wohl kaum der Hervorhebung.[8]

An diesem Versuche, seine Hoffnungen und Ahnungen durch Räsonnements zu stützen und ihnen eine bestimmtere, konkretere Fassung zu geben, hat Herder, wie schon gesagt, späterhin

nicht mehr festgehalten. Ja noch mehr, er hat anknüpfend an Lessings Verteidigung der Seelenwanderung in der „Erziehung des Menschengeschlechts“ in eingehender Weise gegen die vormals von ihm selbst freilich nur in ganz besonderer Form vertretene Lehre geradezu energisch opponiert. Wenn Lessing schon das hohe Alter der Seelenwanderungslehre als philosophisches System für ein gutes Vorurteil anspricht mit der Begründung: „denn die erste und älteste Meinung in spekulativen Dingen ist immer die wahrscheinlichste, weil der gesunde Menschenverstand sofort darauf verfiel“, so meint Herder, dieser Satz müßte eine Einschränkung erleiden, da die Lehre von der Seelenwanderung, bevor sie System wurde, schon ein Volksglaube, ein Wahn sterblicher Menschen gewesen sei.[9] In fein psychologischer Weise legt er auch die Wurzeln dieses Glaubens bloß; vor allem die Vorstellung, daß im Traume die Seele, um das Traumerlebnis wirklich zu verrichten, den Körper verläßt, dann den Erhaltungsgedanken, wie er sich bei Völkern ohne soziale Gefühle äußert, wo also die Anschauung von einer dauernden Versammlung der abgestorbenen Seelen an einem Orte sich nicht entwickeln kann.

So klar vermag nur derjenige die subjektiven Motive für die Ausbildung einer Vorstellung zu durchschauen, für den dieselbe längst ihre objektive Geltung eingebüßt hat. Dies trifft denn auch in vollem Umfange bei Herder zu: für ihn, wenigstens als Philosophen, ist an Stelle der Unsterblichkeit der Seele etwas anderes getreten, das „keine Poesie, sondern die schlichteste Wahrheit ist“ (XVI, 34), und das er nun die menschliche Unsterblichkeit nennt, die unaufhörliche Fortwirkung der Welt der menschlichen Gedanken, ja der idealen Leistungen überhaupt, wie Sprache, Kunst, Wissenschaft und Staatsform. „Wir glauben allein zu seyn und sinds nie: wir sind mit uns selbst nicht allein; die Geister andrer, abgelebter Schatten, alter Dämonen, oder unsrer Erzieher, Freunde, Feinde, Bildner, Misbildner, und tausend zudringender Gesellen wirken in uns“ (XVI, 37). Schon der Verstand des einzelnen bedarf zu seiner Äußerung sowohl der Vergangenheit als der Zukunft, er ist „ein Januskopf mit drei Gesichtern“ (XVI, 44 f.). Erinnerung und Anwendung gebildeter Erfahrungen auf die Zu-

kunft ist das Element, in dem sich der Mensch bewegt. „Seine Seele ist also nicht aufs Jetzt eingeschränkt; sie muß, ihrer Art nach, vom Vergangenen für die Zukunft leben, und eben der ist der verständigste, oder gleichsam der eigentlichste Mensch, der die Vergangenheit aufs Jetzt, und da dieses in jedem Augenblick vorüber ist, aufs fortgesetzte Jetzt, die Zukunft, richtig anwendet" (XVI, 44). In potenzierter Weise gilt dies natürlich von dem Gesamtgeist, von unserer Kultur; und da sich nach Herder auch in der kulturellen Entwicklung gerade das Wahre und Bedeutende erhält, während alles andere dem Verfall unterliegt, wohingegen die Meisterwerke den Charakter des Beharrlichen und Dauernden in sich tragen, so erklärt er, daß, je wahrer und nützlicher Wissenschaften und Künste sind, desto fester an ihnen das Siegel der Unsterblichkeit hafte; und daß jeder umsomehr an der Unsterblichkeit teilnehme, je reiner und edler, je weniger subjektiv und je mehr er befreit ist von den Schranken der Endlichkeit seiner Natur.

Daß eine derartige Unsterblichkeit freilich etwas himmelweit Verschiedenes von dem ist, was Herder vormals wahrscheinlich machen zu können geglaubt hatte, bedarf keines besonderen Hinweises. Dieser einschneidende Wechsel des Standpunktes hat sich zwischen der Abfassung des ersten und zweiten Teils seiner Ideen vollzogen, und dieser Wechsel war es, der erst die Entwicklung einer gesunden Geschichtsphilosophie ermöglichte. Wenn auch die Kette der Lebewesen mit dem Erscheinen des Menschen auf der Erde abzubrechen scheint, so braucht man die Erde nicht zu verlassen, um eine Fortsetzung dieser Kette zu finden: die Natur findet ihre Fortsetzung in der Geschichte, in der Kultur des menschlichen Geschlechts. Neben der körperlichen Vererbung, oder aber, wie Herder es eigentlich annimmt, neben der Fortleitung derselben Stoffe oder körperlichen Elemente infolge Assimilation durch die ganze Natur hin gibt es noch eine geistige Vererbung, eine Fortleitung der geistigen Erzeugnisse infolge Tradition durch die ganze Geschichte hin. Der Unterschied gegen früher besteht also genau genommen darin, daß früher eine Fortleitung der Seele, der seelischen Kraft als solcher, nunmehr eine Fortleitung der Erzeugnisse der Seele, der Wirkungen dieser Kraft behauptet wird. Wissen

wir aber überhaupt nicht, was Kraft ist, und kennen wir ausschließlich die Wirkungen der Kraft, wie Herder selbst dies so oft betont hat, so können wir offenbar auch nur beurteilen, ob die Wirkungen fortbestehen; sobald wir von dieser Tatsache auf ein Fortbestehen der Kraft schließen, haben wir den Boden kühner Spekulation betreten. In dem umgekehrten Übergang Herders spiegelt sich also dessen Abwendung von dem romantischen Geiste und seine Rückwendung wieder zu einem mehr empirisch-positivistischen Standpunkt.

XIV. Abschnitt

Gott und Welt

Die Art und Weise, in welcher das Verhältnis oder der Zusammenhang von Leben und Seele gedacht wird, bildet bei den meisten Denkern den Schlüssel zum Verständnis ihrer Auffassung von Gott und Welt. Umsomehr werden wir das von vornherein bei jenem Manne erwarten, der den Menschen und die Welt in unauflöslichem Zusammenhang gedacht, dem Makrokosmos den Mikrokosmos gegenübergestellt hat. Diese Vermutung wird denn in der Tat auch bestätigt, ja jene Analogie von Herder selbst in Anwendung gebracht: „So wie unsre Seele den Körper erfüllet: so Gott die Welt" (IV, 467).[1] So wie Herder Leib und Seele im Grunde auf eine Substanz zurückgeführt hat, so setzt er auch Gott und Welt in das engste Verhältnis zueinander. Keine Welt ohne Gott, aber auch umgekehrt kein Gott ohne Welt.[2] Das heißt: für Herder ist die Gottheit immanent, nicht transzendent. Und zwar kann es schon deshalb keinen Gott außerhalb oder jenseits der Welt geben, weil dies räumliche Bestimmungen sind, und Raum nur für die Welt und in der Welt existiert. Und da etwas Ähnliches wie für den Raum, auch für die Zeit gilt, so kann es ebensowenig einen vorweltlichen Gott geben, einen Gott, der etwa im Leibnizschen Sinne zunächst müßig gewesen wäre und dann plötzlich den Einfall bekommen hätte, eine Welt zu erschaffen. Hier folgt Herder nicht wie sonst so vielfach dem großen deutschen Philosophen, sondern vielmehr dem portugiesisch-jüdischen Denker, welcher mit Gott auch stets die Welt gegeben sein läßt. In der Tat betont Herder wiederholt, daß die Natur stets tätig ist, und in dieser Tätigkeit, in diesem

unzerreißbaren Kausalzusammenhang ist Gottes Wesen für ihn beschlossen. Darum kann auch sein Gott ebensowenig wie der Spinozas ein Wunder tun. Nur das eine oder andere Mal wird Herder diesem Standpunkt etwas untreu, wenn er von einer abgeschlossenen Schöpfung spricht.[3]

Trotzdem ist er weit entfernt, seinen Gott etwa in die Welt aufzulösen, Gott und Welt miteinander zu identifizieren. Zwar erscheint in den „Ideen" vielfach die Natur geradezu als das göttlich schaffende Wesen, aber schon in der Vorrede zu seinem großen Werke hat er ausdrücklich bemerkt: „Die Natur ist kein selbständiges Wesen, sondern Gott ist alles in seinen Werken." Und wenn er trotzdem dann den Ausdruck Natur in jenem anderen Sinne wiederholt gebraucht habe, so sei dies nur geschehen, um den „hochheiligen" Namen Gottes, den kein erkenntliches Geschöpf ohne die tiefste Ehrfurcht nennen sollte, nicht eitel zu nennen. Und dem entspricht es, daß sich an noch viel mehr Stellen Umschreibungen der Art finden, wie „Vater der Welt", „Haushälterin in der Natur" u. s. w., welche deutlich Gott und Welt auseinanderhalten. Und diese Trennung erscheint Herdern unbedingt notwendig; ist doch Gott ewig und unendlich, die Welt höchstens endlos in Zeit und Raum. Leider hat er diese weitreichende Unterscheidung von Unendlichkeit und Endlosigkeit nicht immer festgehalten, sonst hätte er in der Metakritik gegenüber der ersten Kantschen Antinomie noch viel leichteres Spiel gehabt, als es so der Fall ist. Mit vollem Rechte beruft sich Herder übrigens bezüglich jener Unterscheidung auf Spinoza, dessen Pantheismus im dritten Gespräche „Gott" widerlegt werden soll. Mit Recht, denn es geht durch Spinozas ganze Metaphysik trotz des im Vordergrund stehenden Monismus ein Dualismus hindurch, wie er unter anderem insbesondere durch die Unterscheidung der natura naturans und natura naturata charakterisiert erscheint.[4] Spinoza selbst hat ja bekanntlich den Unterschied von Zeit und Ewigkeit klar und deutlich hervorgehoben, bezüglich der Ausdehnung oder des Raumes freilich hat er es — explicite wenigstens — nicht getan. Allein dessen ungeachtet kann sich Herder auch hier auf ihn berufen, wenn man bedenkt, daß z. B. bei Spinoza Gott unteilbar, der Raum aber teilbar genannt wird.

Und auch die Tatsache, daß trotzdem bei Spinoza eine Loslösung der Gottheit vom Raume nicht hervortritt, insoferne doch die Ausdehnung als eines der göttlichen Attribute figuriert, dürfte, wie Herder will, seine richtige Erklärung darin finden, daß eben Raum oder Ausdehnung, von Spinoza dem Gedanken gegenübergestellt, nichts anderes bedeutet als das Physische überhaupt gegenüber dem Psychischen. Daß Ausdehnung und Denken also als Attribute der Gottheit bezeichnet werden, heißt dann nichts anderes, als daß Gott ebensowohl in der physischen wie in der psychischen Welt zur Erscheinung kommt.

Nicht im Rechte ist dagegen Herder, wenn er bezüglich der Eigenschaften, die er der Gottheit beilegt, Spinoza für sich Zeugnis ablegen lassen will. Genau wie Shaftesbury anerkennt auch er (entsprechend einigermaßen der religiösen Tradition) die drei Prädikate Gottes: höchste Macht, Weisheit und Güte. Diesen drei Prädikaten dürften die drei von Herder gelegentlich[5] genannten Entwicklungsstadien der Religion, beziehungsweise die ihnen zu Grunde liegenden Motive entsprechen. Die älteste Religion ist für ihn die Religion der Furcht (bekanntlich hatte Hume die Furcht als die einzige Quelle der religiösen Vorstellungen betrachtet), auf sie folgt die Religion der Bewunderung und endlich — und hier denkt Herder offenbar an die christliche Religion — die Religion der Liebe. Nur das erste jener drei göttlichen Attribute, die höchste Macht, liegt wirklich in Spinozas Gottesbegriff. Heißt es doch im letzten Lehrsatze des I. Buches seiner Ethik ausdrücklich: Gottes Wesen ist die Macht. Allein eben damit ist zugleich gesagt, daß dies die einzige wesentliche Eigenschaft ist, die er der Gottheit zuerkennt. Wenn Herder neben der Macht noch Weisheit und Güte für die Gottheit gewinnen will, so stützt er sich einerseits mit Shaftesbury darauf, daß die Gottheit, die in der Welt ihren Ausdruck findet, notwendig Denkkraft besitzen müsse, wenn eben diese Welt oder doch ein Teil derselben, d. i. der Mensch, durch das Denken ausgezeichnet ist; und anderseits darauf, daß die höchste Macht gerade die Denkkraft ist, bezw. eine unverständige Macht eben nicht die höchste Macht sein könnte.[6] Nun ist es ja richtig, daß

Spinoza allerdings auch seiner Substanz mit dem Attribute des Denkens die Denkkraft zugesprochen hat. Allein Denkkraft ist nicht dasselbe wie Weisheit, und Spinoza hat doch ausdrücklich davor gewarnt, jenen unendlichen Verstand der Gottheit mit dem Denken im menschlichen Sinne zu verwechseln, und gerade dies tut Herder, indem er Denkkraft durch Weisheit ersetzt. Und damit steht es in engstem Zusammenhange, daß die Teleologie, gegen die Spinoza so energisch angekämpft hatte, bei unserem Denker immer wieder hereinbricht, wenn er sich auch gegen partikulare Zwecke oder Einzelabsichten wiederholt ausdrücklich verwahrt.[7] Nicht nur Naturgesetze, sondern auch die Dinge erscheinen so bei ihm vielfach als verwirklichte Gedanken Gottes, während man bei Spinoza im Hinblick auf seine unendlichen Modi höchstens die ersteren so auffassen könnte.

Die Annahme der genannten göttlichen Eigenschaften verlangt natürlich insbesondere in Hinsicht auf das Immanenzverhältnis der Gottheit zur Welt auf das dringendste eine Rechtfertigung der Weltübel — kurz eine Theodicee. Oder vielmehr umgekehrt war es eben Herders optimistische, der ganzen Zeitrichtung des 18. Jahrhunderts überhaupt entsprechende Weltanschauung, welche selbst die Schattenseiten der Welt in rosigstem Lichte erscheinen ließ und so die Annahme der göttlichen Attribute höchster Macht und zugleich höchster Weisheit und Güte ermöglichte. So sehen wir denn, daß Herder zwar natürlich nicht systematisch, wie ein Leibniz, eine Theodicee entwirft, aber gelegentlich immer wieder die bezüglichen Theodiceegedanken entwickelt. Unter den Gesichtspunkten, welche zur Stütze dieser Idee dienen, finden wir vor allem den ja auch vor ihm gebrauchten Gedanken, daß viele sogenannte Übel verschwinden, wenn man nicht das Einzelne, sondern statt dessen das Ganze des Weltzusammenhangs betrachtet. Schon im Motto zu den „Ideen" beruft er sich auf den Satz des Plinius: Naturae vero rerum vis atque majestas in omnibus momentis fide caret, si quis modo partes ejus ac non totum complectatur animo. Und diesem Grundsatze entsprechend zeigt er z. B., daß die giftigen Pflanzen durchaus kein Übel, sondern im Gegenteil eine Wohltat bedeuten. Die giftigen Pflanzen

dienen zur Ableitung schädlicher Stoffe, und ihre Ausrottung würde von den schlimmsten Folgen begleitet sein. Der Mensch aber hat Sinne, welche ihn diese giftigen Pflanzen zu erkennen und entsprechend zu behandeln, insbesondere auch als Gegengifte zu benützen gestatten. Oder wenn die Tatsache, daß die Metalle nur in höchst gesundheitswidriger, gefährlicher Arbeit gehoben werden können, als Einwand gegen die beste Einrichtung der Welt benützt werden soll, so weist Herder darauf hin, daß der Mensch eben nicht vom Gold essen sollte, und die kleinste genießbare Pflanze für ihn nützlicher sei als der teuerste Smaragd oder Diamant. Und ebenso wird endlich die eigentümliche Lagerung der Gebirge und Länder auf der Erdoberfläche, die für den ersten Anblick der Regelmäßigkeit und Schönheit der Weltgestaltung Eintrag tun könnte, als eine im Zusammenhang mit den Verhältnissen der Bewohnbarkeit höchst wertvolle Erscheinung erklärt (XIII, 59, 50, 42).

Viel wichtiger aber als diese einzelnen Spezialdarlegungen sind weitere prinzipielle Ideen, die mit dem erstgenannten Gesichtspunkte in enger Beziehung stehen. So wird z. B. die Zerstörung, der Untergang im einzelnen für notwendig erklärt, wenn Entwicklung, „Gang überhaupt“, wie Herder sagt, erfolgen sollte. In diesem Sinne wird z. B. Voltaire, der ähnlich wie Goethe durch das Erdbeben zu Lissabon (1755) in seinem Optimismus erschüttert ward, des „unphilosophischen Geschreies“ beschuldigt, insofern hier eben keine anderen Kräfte walteten als diejenigen, welche überhaupt die jetzige Gestaltung der Erdoberfläche bewirkten.[8] Aber wenn es sich hier um die viel selteneren Revolutionen in der anorganischen Natur handelte, so gilt ganz Analoges umsomehr von denen der organischen. Die Organismen, Pflanzen und Tiere müssen untergehen, aber ihr Tod befördert die Fruchtbarkeit des Bodens und dient dazu, um neues, höheres Leben zu ermöglichen. Herder bricht in Gedanken an diese Verhältnisse in die enthusiastischen Worte aus: „Heilsame Mutter, wie haushälterisch und ersetzend war dein Cirkel! Aller Tod wird neues Leben: die verwesende Fäulung selbst bereitet Gesundheit und frische Kräfte“ (XIII, 49). Und weiter heißt es höchst charakteristisch bei ihm: „Der einzige Elephant ist ein Grab von Millionen Kräutern;

aber er ist ein lebendiges, auswirkendes Grab, er animalisirt sie zu Theilen sein selbst: die niedern Kräfte gehn in feinere Formen des Lebens über .... Unter allen Thieren ist das Geschöpf der feinsten Organe, der Mensch, der größeste Mörder. Er kann beinah alles, was an lebendiger Organisation nur nicht zu tief unter ihm steht, in seine Natur verwandeln" (XIII, 178). Und so fühlt sich Herder berechtigt, jede Zerstörung als bloßen Übergang zu höherem Leben zu betrachten. Ja noch mehr: „Nehmt die äußere Hülle weg und es ist kein Tod in der Schöpfung." Und sowie die Pflanzen auf Kosten der Tiere, und diese auf Kosten der Menschen untergehen, so gehen die menschlichen Individuen auf Kosten der Gattung unter, auf deren Erhaltung allein es der Natur ankommt. Ganz ähnlich, wie Goethe in einem wenige Jahre vorher (ca. 1780) unter dem Einflusse der mit Herder gemeinsam unternommenen Spinoza-Lektüre geschriebenen Aufsatze („Die Natur") sich ausgedrückt hatte,[9] sagt Herder von derselben Natur: „Sobald sie das Geschlecht gesichert hat, läßt sie allmählich die Individuen sinken." Und eben dem entspricht es, wenn er, ähnlich wie Schopenhauer es später getan hat, die Liebeslust als einen Betrug der Natur auffaßt. Freilich zeigt sich hier erst recht der diametrale Unterschied von Herders Optimismus gegenüber Schopenhauers Pessimismus, wenn Herder jenen Betrug mit den Worten ausspricht: „Süßgetäuschte Geschöpfe, geniesset eurer Zeit; wisset aber, daß ihr damit nicht eure kleine Träume, sondern angenehm gezwungen, die größte Aussicht der Natur befördert" (XIII, 54).

Und wie sich für das zeitlich Aufeinanderfolgende der Untergang als notwendig erwies, damit Gang überhaupt möglich werden konnte, so hat Herder bezüglich des gleichzeitig Nebeneinanderbefindlichen eine Art Ausgleich, eine Kompensation, wie er selbst es einmal nennt, im Auge.[10] Er meint damit, daß jeder Vorzug einer Naturform gegenüber der anderen durch eine Art Nachteil kompensiert erscheint. Insbesondere sieht er diese Kompensation im Reiche der Tiere und wieder beim Menschen gegenüber den Tieren. Die größere Sensibilität der höheren Tiere z. B. wird kompensiert durch die geringere Reproduktionsfähigkeit der Gliedmaßen gegenüber den niederen

Tieren. Die Vernunft des Menschen tritt an die Stelle des entfallenden Tierinstinkts, und in engem Zusammenhang damit ist durch das langsamere Wachstum die längere Lebenszeit des Menschen ausgeglichen oder die leichtere Erkrankung durch die feinere Gesundheit und die geistigeren Gefühle des Menschen.[11] Endlich sind eine Reihe von Naturerscheinungen, die der Güte und Schönheit der Welt für sich genommen Eintrag zu tun scheinen, durch die Machtfülle der Natur, durch das Auftreten alles Möglichen in derselben bedingt. Da die Schönheit für Herder die Mitte zwischen zwei Extremen bildet, und diese Extreme in der Natur nicht fehlen können, so ist das Auftreten des Unschönen notwendig bedingt. Ebenso durch die Extreme der Gegensatz überhaupt und dadurch wieder der Krieg im besonderen. Jeder Krieg wird einmal direkt dadurch als notwendig erklärt, daß „im kleinsten Raum die größeste und vielfachste Anzahl der Lebenden“ geschaffen werden sollte, wo also eines das andere überwältigen musste, und nur durch das Gleichgewicht der Kräfte Friede ermöglicht wurde. Daß es bei solchen Erklärungen nicht ohne Inkonsequenz abgehen kann, ist selbstverständlich, und so wird gerade an einer anderen Stelle bezüglich des Menschen speziell unter den Mitteln, durch welche die Natur den Hobbesschen Krieg „Aller gegen Alle“ hinderte, gerade das genannt, daß die Natur die Menschen auf einen großen Raum, auf die ganze reiche, weite Erde zerstreute.[12] Den Höhepunkt übrigens findet Herders optimistische Rechtfertigung des Übels an jener Stelle, wo er selbst den Wahnsinn und die Mißgestalten von der allmächtigen Güte umfaßt sein läßt: Im 5. Buche Kap. VI der Ideen heißt es wörtlich: „Wahnsinn und Misgestalten, alle Stufen der Cultur, alle Verirrungen der Menschheit umfaßte die allmächtige Güte und hat Balsam gnug in ihren Schätzen, auch die Wunden, die nur der Tod lindern konnte, zu heilen“ (XIII, 197).

Daß es auch Herder mit seinen Bemühungen um eine Theodicee nicht besser gelungen ist als seinen Vorgängern, ist klar. Das Kompensationsprinzip mag dem Schalten einer weisen Haushälterin ganz wohl entsprechen, die das einmal vorgesehene Budget nicht überschreiten darf, aber es verträgt sich nimmermehr mit einer unbeschränkten Machtvollkommenheit, wie sie

allein einer wahren Gottheit würdig wäre und auch von Herder tatsächlich postuliert wird. Das Kompensationsprinzip, das man etwa mit unserem modernen Energieprinzip vergleichen könnte, weist, kurz und unbildlich gesprochen, auf einen konstanten endlichen Kraftvorrat der Welt hin. Gerade umgekehrt steht es bei der Berufung auf die unendliche Machtfülle in der Natur, die das Vorhandensein aller möglichen Formen und Stufen verlangt. Hier sehen wir eben dann die Güte und Weisheit auf Kosten der postulierten höchsten Macht wesentlich eingeschränkt, wie dies nirgends wohl drastischer zum Ausdruck kommt als in der Rolle, die Herder die Natur bei Mißgeburten spielen läßt: „Auch bei Mißgeburten, wo sie in ihrem Kunstwerk gewaltsam gestört wird, hat sie wunderbare Wege der Erstattung, wie ein geschlagener Feldherr eben im Rückzug die meiste Weisheit zeigt.“ Aber auch die Stelle ist höchst bemerkenswert, wo Herder die Existenz der auch ihm die Welt nicht gerade als verschönernd erscheinenden Neger zu rechtfertigen sucht. Zur Fülle der verschiedenen Kontinentformen gehörte Afrika, die Bewohner von Afrika wieder konnten nicht anders sein, als sie es eben sind, und so ruft Herder im Tone vollster Überzeugung auf die Natur bezüglich aus: „Sie hätte kein Afrika schaffen müssen; oder in Afrika mußten auch Neger wohnen“ (XIII, 236). Wir aber werden fragen: Und mußte die Natur Afrika schaffen? Hätte sie auf diese Macht aus Weisheit und Güte nicht verzichten können? Und damit sprechen wir offenbar nur in besonderer Form dasselbe aus, was Schopenhauer allgemein Leibniz' „Bester Welt“ entgegengehalten hat: Wenn diese Welt die beste war, die Gott erschaffen konnte, dann hätte er besser getan, gar keine zu schaffen.

Dieser auf die Spitze getriebene Optimismus bezüglich der Naturerscheinungen scheint ihre Grenze erst im Reiche des Menschen zu finden. Wiederholt wenigstens findet sich auch bei Herder die Rousseausche Wendung, die Natur selbst sei gut, aber was der Mensch aus ihr macht, sei böse.

Immerhin werden von Herder verschiedene Auswege betreten, um entsprechend den früher dargestellten Gesichtspunkten auch diese Übel zu rechtfertigen. Wenn er z. B. das menschliche

Unrecht und den Irrtum durch das köstliche Gut der menschlichen Freiheit bedingt sein läßt, oder wenn er einen Ausgleich für das menschliche Elend auf dieser Welt in der jenseitigen sucht, so entspricht beides offenbar der oben entwickelten Kompensationsmethode. Wir finden aber noch einen ganz anderen, dritten Erklärungsversuch, der in gewissem Sinne dem zweiten, der Berufung auf eine jenseitige Welt, direkt widerspricht. Es ist das der Hinblick auf den Fortschritt im Ganzen der menschlichen Geschichte. Und hier sind wir bei dem entscheidenden Punkte angelangt, der den Grundgedanken der Herderschen Geschichtsphilosophie enthält, und den er gelegentlich im 15. Buche Kap. V der Ideen[13] in die Worte faßt: „Der Gott, den ich in der Geschichte suche, muß derselbe seyn, der er in der Natur ist; denn der Mensch ist nur ein kleiner Theil des Ganzen, und seine Geschichte ist, wie die Geschichte des Wurms, mit dem Gewebe, das er bewohnt, innig verwebet." Und er erklärt an anderer Stelle (S. 277), daß viele „auf dem wüsten Ożeane der Menschengeschichte den Gott zu verlieren glaubten, den sie auf dem festen Lande der Naturforschung in jedem Grashalme und Staubkorne mit Geistesaugen sahen und mit vollem Herzen verehrten. . . . Ist indessen ein Gott in der Natur, so ist er auch in der Geschichte." Das ist Herders bündiger Schluß, und es ist der Gedanke, der seinen „Ideen" zu Grunde liegt, wie er ihn schon in dem Vorworte in den schönen Worten ausspricht: „Der Gott, der in der Natur alles nach Maas, Zahl und Gewicht geordnet, der darnach das Wesen der Dinge, ihre Gestalt und Verknüpfung, ihren Lauf und ihre Erhaltung eingerichtet hat, so daß vom großen Weltgebäude bis zum Staubkorn, von der Kraft, die Erden und Sonnen hält, bis zum Faden eines Spinnegewebes nur Eine Weisheit, Güte und Macht herrschet, Er, der auch im menschlichen Körper und in den Kräften der menschlichen Seele alles so wunderbar und göttlich überdacht hat, daß wenn wir dem Allein-Weisen nur fernher nachzudenken wagen, wir uns in einem Abgrunde seiner Gedanken verlieren; wie, sprach ich zu mir, dieser Gott sollte in der Bestimmung und Einrichtung unsres Geschlechts im Ganzen von seiner Weisheit und Güte ablassen und hier keinen Plan haben?"

XV. Abschnitt

Entwicklung in Natur und Geschichte

Der Mensch stellt zwei Welten auf einmal dar, er ist der Mittelring zwischen zwei ineinandergreifenden Systemen der Schöpfung. So heißt es am Schlusse des ersten Teils der Ideen. Und die Begründung, die wir dafür hören, liegt in folgendem: Überall in der Natur herrscht ausnahmsloser ununterbrochener Zusammenhang, ein jeder Zustand strebt zum anderen und bereitet ihn vor. So bereitet jede Tierform eine folgende, auf höherer Stufe stehende vor, und an der Spitze dieser aufsteigenden Reihe steht der Mensch, die Krone der Erdenschöpfung. Aber eben damit scheint hier die Reihe zum Stillstand gekommen zu sein, und das Endglied dieser Naturreihe mußte, wenn anders hier nicht eine Unterbrechung stattfinden sollte, zugleich der Anfangspunkt einer anderen, höheren Reihe sein. Und indem Herder hier offenbar Natur und Erde stillschweigend gleichsetzt, scheint ihm der über die Natur hinausweisende Fortschritt von der Erde wegzuführen und so den Glauben an ein überirdisches, jenseitiges Leben zu garantieren. Jene zwei ineinandergreifenden Systeme der Schöpfung, von denen er also an der genannten Stelle seines Werkes mit vollem Rechte spricht, werden so als irdisches und überirdisches Leben, als diesseitige und jenseitige Welt gedeutet. Und doch gab es noch eine andere Deutung — und gerade Herder war es, der im weiteren Verfolge seines Werkes zu dieser Deutung kam und dadurch allein der Begründer der Geschichtsphilosophie wurde. Jetzt erscheint ihm der Glaube an ein zukünftiges Leben bloß als ein Traum, wenn auch ein schöner Traum, der überdies die Wahrheit wie im Nebel schauen oder wenigstens

ahnen läßt. „Ein schöner Traum ist's vom zukünftigen Leben," — so sagt er wörtlich im 15. Buche (S. 333) der Ideen — „da man sich im freundschaftlichen Genuß aller der Weisen und Guten denkt, die je für die Menschheit wirkten und mit dem süßen Lohn vollendeter Mühe das höhere Land betraten; gewissermaßen aber eröffnet uns schon die Geschichte [bloß hier gesperrt] diese ergetzende Lauben des Gesprächs und Umganges mit den Verständigen und Rechtschaffenen so vieler Zeiten. Hier stehet Plato vor mir; dort höre ich Sokrates' freundliche Fragen und theile sein letztes Schicksal. Wenn Mark Antonin im Verborgnen mit seinem Herzen spricht, redet er auch mit dem meinigen, und der arme Epiktet gibt Befehle, mächtiger als ein König. Der gequälte Tullius, der unglückliche Boethius sprechen zu mir, mir vertrauend die Umstände ihres Lebens, den Gram und den Trost ihrer Seele."[1] An die Stelle des überirdischen Lebens des einzelnen also ist das Kulturleben der Menschheit getreten: Der Mensch stellt wirklich zwei Welten auf einmal dar, aber diese Welten sind Natur und Kultur. Der Mensch allein ist ein Doppelwesen, denn er gehört zugleich der Natur und Geschichte an. Die Natur schließt gleichsam mit ihm ab, und die Geschichte setzt bei ihm ein. Mit dieser Anschauung hat Herder sich nur wiedergefunden. Denn schon in seiner Jugendschrift über den Ursprung der Sprache war ja der Standpunkt vertreten, daß der Mensch einerseits ein tierischer Organismus ist, daß er aber anderseits durch die Vernunftanlage charakterisiert und damit zur Entwicklung einer Sprache befähigt sei. Nur durch die Sprachentwicklung aber werden die einzelnen Menschen zur Kette des Menschengeschlechtes verbunden, nur die Sprache ermöglicht Tradition und Geschichte.[2] So wird also die Natur zum Unterbau der Geschichte, die Natur gibt die Bedingung für das Einsetzen der Geschichte.

Allein hat wirklich nur der Mensch eine Geschichte? Kommt nicht auch gerade bei Herder der außermenschlichen Natur oder vielmehr deren einzelnen Formen Geschichte, d. i. Entwicklung, zu? Fast scheint es so, denn überall in der Natur herrscht Übergang und Vorwärtsstreben. „Der Menschen ältere Brüder sind die Tiere," lesen wir weiter in den „Ideen", und ebenso

scheint auch innerhalb des Tier- und Pflanzenreiches überall Zusammenhang, überall Verwandtschaft zu bestehen. Ja man hat Herder geradezu zu den ersten Begründern der Deszendenzlehre zu rechnen, oder ihn gar zum Vorläufer Darwins zu stempeln gesucht.[3] Umso wichtiger erscheint es daher, seine diesbezüglichen Anschauungen näher kennen zu lernen und so zugleich seine Stellung zu dieser modernen Lehre zu fixieren.

Soviel ist sicher, Herder wird nicht müde, die weitgehende Ähnlichkeit und Gleichartigkeit der Pflanzen- und Tierformen hervorzuheben; immer wieder betont er es, daß das Analogon einer und derselben Organisation, daß eine Hauptform im Tierreich herrsche, daß die Lebewesen nach einem Prototyp, nach einem Hauptplasma gebildet seien. Und zwar hat diese Gleichartigkeit der Organisation, wie Herder selbst gelegentlich (XIII, 69) bemerkt, nichts zu tun mit jenen spielerisch-äußerlichen Ähnlichkeiten der verschiedensten Lebewesen, die zum Teil im Anschluß an mythologische Ideen von phantastischen Köpfen des 18. Jahrhunderts herausgefunden worden waren. Vielmehr handelt es sich ihm ganz im modernen Sinne um innere anatomische Verhältnisse, und auch insoferne ist er Vorbild geworden, als er wie Goethe die Erkenntnis dieser Gleichartigkeit des Bauplanes zum Leitmotiv einer Erforschung der Organismen auf vergleichender Grundlage gemacht wissen will. „Es erhellet also von selbst, daß ... Ein Exemplar das andre erkläre ... Wer sie (die Lebewesen) studiren will, muß Eins im Andern studiren; wo dieser Theil verhüllt und vernachläßigt erscheinet, weiset er auf ein andres Geschöpf, wo ihn die Natur ausgebildet und offen darlegte“ (XIII, 67 f.). Aber noch mehr. Nicht nur die Gleichartigkeit in der Bauart der Organismen hat Herder richtig erkannt und betont, sondern wir finden sogar die Anschauung bei ihm, daß, wenn einmal alle (existierenden und eventuell schon ausgestorbenen) Formen des organischen Reiches bekannt sein werden, der Unterschied zwischen je den ähnlichsten Formen so gering erscheinen wird, daß eine Einteilung mit scharfen Grenzen, eine strenge Klassifikation kaum mehr sich durchführen lassen dürfte (XV, 286). Innere Gleichartigkeit der Organismen und Kontinuität der auftretenden Unterschiede und Abstufungen — diese beiden

notwendigen, der Aufstellung einer Deszendenzhypothese vorausgehenden Anschauungen zeigen sich also einmal jedenfalls von Herder vertreten; und noch eine dritte unentbehrliche Voraussetzung der Deszendenztheorie, die allerdings merkwürdigerweise schon auf sehr naiver Erkenntnisstufe aufgetreten ist, können wir aus ihm entnehmen: das sukzessive Auftreten der verschiedenen Lebewesen. Herder zweifelt nicht, daß die Pflanzen vor den Tieren, der Mensch nach allen Tieren als letzter aufgetreten sei u. s. w.

Allein aus der sukzessiven Entstehung folgt freilich noch lange nicht die genetische Abfolge; wenn irgendwo, so gilt es hier, daß das propter hoc noch etwas ganz anderes bedeutet als das einfache post hoc. Und ebenso folgt aus der Tatsache der Ähnlichkeit der Organismen beziehungsweise der Erkenntnis dieser Tatsache nicht deren Zurückführung auf die Vererbung oder deren Erklärung durch blutsverwandtschaftliche Bande nach Analogie der Ähnlichkeit der Kinder mit ihren Eltern, Großeltern u. s. f. Jede Ähnlichkeit kann allerdings eo ipso, bildlich genommen, als Verwandtschaft bezeichnet werden; aber dieser Ausdruck darf dann nicht ohne weiteres als eine reale Stammes- (oder Bluts-)Verwandtschaft gedeutet werden. Kann man sich doch die Ähnlichkeit noch ganz anders erklären, sobald man z. B. eine gewisse Zielstrebigkeit in der Natur annimmt. Indem die überall unter den verschiedensten äußeren Verhältnissen entstehenden Organismen nach einem und demselben Ziele tendieren, dem sie, mehr oder weniger gehemmt, ferner bleiben oder näher kommen, läßt sich die Gleichartigkeit aller Formen des organischen Reichs trotz ihrer größten Mannigfaltigkeit verstehen. Eine solche Erklärung ist offenbar im gewissen Sinne der durch die Deszendenztheorie gegebenen direkt entgegengesetzt: Diese nimmt einen Ausgangspunkt, jene einen End- oder Zielpunkt an; man könnte da im Gegensatze zur Deszendenz- etwa von einer Aszendenztheorie sprechen. Daß Herder gerade eine derartige Anschauung sich gebildet, werden wir erst weiter unten in zwingender Form zu erweisen versuchen. Vorher soll noch nach negativer Richtung gezeigt werden, daß Herder kein Verfechter der modernen Deszendenzlehre war und sein

konnte. Drei notwendige Voraussetzungen für dieselbe fanden wir bei ihm. Allein einer vierten, ebensowenig zu entbehrenden hat er wiederholt auf das nachdrücklichste widersprochen. Als diese vierte Voraussetzung habe ich die Inkonstanz der Arten beziehungsweise also die ins Unbegrenzte gehende Variabilität der Abkömmlinge einer und derselben Stammesform im Laufe der Zeiten im Auge. Herder rechnet eine solche Anschauung zu den „unerwiesenen, ja völlig widersprechenden Paradoxa" (XIII, 113) und nennt umgekehrt die Natur „die veste Ordnungsreiche Mutter", welche die Wege so genau vorgezeichnet hat, daß jede Gattung einer bestimmten Form „treu bleibt" (XIII, 110). Und nicht minder deutlich drückt er sich ein anderes Mal aus, wenn er sagt: „Kein Geschöpf, das wir kennen, ist aus seiner ursprünglichen Organisation gegangen und hat sich ihr zuwider eine andre bereitet; da es ja nur mit den Kräften wirkte, die in seiner Organisation lagen und die Natur Wege gnug wußte, ein jedes der Lebendigen auf dem Standpunkt vestzuhalten den sie ihm anwies" (XIII, 114). Die einmal entstandenen Formen sind für Herder also abgesehen von relativ geringen Abänderungen geblieben, was sie ursprünglich waren. Höchstens sind gewisse Formen ganz ausgefallen, wenn wir die Äußerung „Millionen Geschöpfe giengen unter, die untergehen mußten; was sich erhalten konnte, blieb und steht jetzt Jahrtausende her in großer harmonischer Ordnung" (Ideen, 15. Buch, S. 286) nicht bloß auf einzelne Individuen, sondern ganze Familien und Arten beziehen dürfen. Und hier klingt allerdings Darwins „Kampf ums Dasein", aber in höchst einseitiger, weiter unten noch näher zu besprechender Weise an. Wie eben bemerkt, haben sich kleine Abänderungen allerdings an den einzelnen organischen Formen vollzogen, z. B. unter dem Einfluß der klimatischen Verschiedenheiten. So ist der Hund in Lappland häßlich und klein; in Sibirien wird er wohlgestalter, hat aber noch steife Ohren und keine beträchtliche Größe, zwischen den Wendezirkeln verliert er seine Stimme, und im Stande der Wildheit wird er dem Schakal ähnlich. Und etwas Ähnliches gilt von den anderen Haustieren: Der Ochs in Madagaskar trägt einen Höcker fünfzig Pfund schwer, der in weiteren Gegenden allmählich abnimmt; ein europäisches Schaf

bekam am Vorgebürge der guten Hoffnung — so heißt es wörtlich — einen Schwanz von neunzehn Pfunden: in Island treibt es bis fünf Hörner: im Oxfordschen in England wächst es bis zur Größe eines Esels und in der Türkei ists getiegert (XIII, 63). Namentlich die Wendung bezüglich des Schafes schließt jede Zweideutigkeit aus und läßt es sicher erscheinen, daß Herder hier tatsächlich reale Abänderungen und Umgestaltungen konstatiert wissen will. Allein es handelt sich eben bei diesen realen Veränderungen, wie schon hervorgehoben, nur um Entartungen, oder, wie Herder sagt, Verartung. „Daß (aber) die Rose verarten, daß der Hund etwas Wolfartiges an sich nehmen könne; dies ist der Geschichte gemäß" (XIII, 284). Aber ausdrücklich heißt es an derselben Stelle, daß niemand verlangen werde, daß in einem fremden Klima die Rose eine Lilie, der Hund ein Wolf werden solle. Und die Begründung ist deutlich genug, sie lautet: „Denn die Natur hat genaue Grenzen um ihre Gattungen gezogen und läßt ein Geschöpf lieber untergehen, als daß es ihr Gebilde wesentlich verrücke oder verderbe" (XIII, 284). Und in vollem Einklang damit steht, wenn es an anderer Stelle heißt: „Mannichfaltigkeit des Erdreichs und der Luft macht Spielarten an Pflanzen, wie an Thieren und Menschen" (XIII, 56). Denn in welchem Sinne der Ausdruck „Spielarten" gemeint sei, erkennt man am besten aus dem Hinweis auf den Menschen; sie sollen jenen Unterschieden entsprechen, wie wir sie besonders in den verschiedenen Menschenrassen konstatieren, ein Wort, das Herder selbst freilich nicht angewendet wissen wollte. Buch 7, Kap. I heißt es von den nach verschiedenen Farben gemachten vier oder fünf Abteilungen des Menschengeschlechts, man habe sie „Racen zu nennen gewaget; ich sehe keine Ursache dieser Benennung. Race leitet auf eine Verschiedenheit der Abstammung, die hier entweder gar nicht statt findet, oder in jedem dieser Weltstriche unter jeder dieser Farben die verschiedensten Racen begreift" (XIII, 257).

Diese ganze Anschauung, daß es nämlich zwar reale, durch äußere Einflüsse bewirkte Abänderungen, aber nur in relativ engen Grenzen gebe, ist in Herders allgemeinen Ideen tief begründet. Sie wurzelt in seinem Dynamismus. Die Organismen sind für

ihn nicht wie für manche modernen Anhänger einer rein mechanistischen Biologie ein kraftloser Teig, der sich einfach und unmittelbar den äußeren Formen anschmiegen müßte. Sie sind ihm vielmehr die Träger innerer Kraft, genetischer Kraft, wie er es nennt — und eben diese tritt in ein Wechselspiel mit den äußeren Kräften, es entsteht ein Konflikt zwischen genetischer Kraft und den klimatischen Kräften z. B., und nur in dem Maße, als die genetische Kraft in diesem Zwiste besiegt wird, können Modifikationen zu stande kommen. Wenn aber eine gewisse Grenze überschritten ist, dann endet dieser Kampf mit dem Untergang des Organismus. Der Organismus geht zu Grunde, er ist lebensunfähig geworden (XIII, 284, 56). Damit steht es denn auch in vollkommenem Einklang, wenn Herder — was ihm ja natürlich immer am Herzen liegen mußte — speziell die Möglichkeit eines realen Überganges vom Tier zum Menschen entschieden zurückweist. Schon im „Ursprung der Sprache" war der Mensch eben durch die Sprache — und das ist die Vernunft — scharf getrennt vom Tiere mit seinem Instinkt. Und wenn auch in den „Ideen" dieser Unterschied auf einen anatomisch-organischen, das ist die Aufrechtstellung des Menschen zurückgeführt wird und damit der frühere Standpunkt noch naturalistischer gewendet erscheint, so darf man doch anderseits nicht übersehen, daß es der Schöpfer ist, der dem Menschen zuruft: „Steh auf von der Erde". Wenn schon daraus Herders Stellung zur Verwandtschaft des Menschen mit den Tieren genügend klar erhellt, so hat er überdies sich mit dieser Hypothese in den „Ideen" gelegentlich und zwar an mehreren Stellen direkt auseinandergesetzt. So sagt er z. B. im dritten Buche (XIII, 113): „Wäre der Mensch ein vierfüßiges Thier, wäre ers Jahrtausende lang gewesen; er wäre es sicher noch und nur ein Wunder der neuen Schöpfung hätte ihn, zu dem was er jetzt ist und wie wir ihn, aller Geschichte und Erfahrung nach, allein kennen, umgebildet." Und ähnlich (XIII, 256): „Auch die Angrenzung der Menschen an die Affen wünschte ich nie so weit getrieben, daß indem man eine Leiter der Dinge sucht, man die wirklichen Sproßen und Zwischenräume verkenne, ohne die keine Leiter statt findet." . . . „Wahrlich Affe und Mensch sind nie Ein' und dieselbe Gattung gewesen."[4]

Übrigens darf nicht übersehen werden, daß nach Herder der Mensch überhaupt nicht gerade nur dem Affen nahe steht, sondern vielmehr ganz verschiedenen Tieren ähnelt, nur nach verschiedenen Richtungen. Alle Tiergestalten wurden zusammengedrängt, und aus ihnen ihr Hauptgebilde, der Mensch geformt, der Mensch, in dem „sich die Züge aller Gattungen um ihn her im feinsten Inbegrif sammeln" (XIII, 114 bezw. 68).

Und wie hier an der Grenze des Tierreiches, so ist auch innerhalb desselben an keine reale Deszendenz bei Herder zu denken. Für den modernen Leser liegt es ja freilich nahe, namentlich aus gewissen Stellen die Verkündigung unserer Deszendenzlehre herauszulesen. Hat man dies schon aus dem schon mehrfach auch von uns zitierten Satze: „Der Menschen ältere Brüder sind die Tiere" herauslesen wollen, so scheint die folgende Stelle einen noch weit sichreren Anhaltspunkt zu liefern (XIII, 135 f.)[5]: „Aber das Thier mußte in diesen früheren Perioden seiner Niedergeschlagenheit noch animalische Kräfte ausarbeiten und sich mit Sinnen und Trieben üben lernen, ehe es zu unsrer, der freiesten und vollkommensten Stellung gelangen konnte. Allmälich nahet es sich derselben: der kriechende Wurm erhebt, so viel er kann, vom Staube sein Haupt und das Seethier schleichet gebückt ans Ufer. Mit hohem Halse stehet der stolze Hirsch, das edle Roß da und dem gezähmten Thier werden schon seine Triebe gedämpft." Allein man darf eben nicht übersehen, daß auch eine Reihe nebeneinander befindlicher ähnlicher Formen, die wir sukzessive betrachten, in der Beschreibung als eine Kette von Übergängen dargestellt zu werden pflegt, auch in solchen Fällen, wo an einen realen Übergang gewiß nicht gedacht wird. Sagen wir z. B. bei einer Bergbesteigung; wir schildern da die aufeinanderfolgenden charakteristischen Eindrücke etwa mit den Worten: Der Hochwald geht allmählich in niederen Holzbestand über, und endlich stehen nur mehr vereinzelte Zwergkiefern etc. da.[6] Hier wird niemand daran denken, daß damit ein real-objektives Band zwischen dem Hochwald, dem niedrigen Holz und den Zwergbäumen behauptet werden solle. Vielmehr um ein bloß ideales, ja in diesem Falle rein subjektives Band, nicht um eine Aufeinanderfolge oder gar Auseinanderfolge der realen

Objekte, sondern der subjektiven Eindrücke von denselben handelt es sich hier. Und daß es sich gerade an der genannten Stelle bei Herder, wenn auch nicht um einen bloß subjektiv gedachten, so doch objektiv idealen, aber nicht realen Übergang handelt, zeigt deutlich die Art, wie er an der angezogenen Stelle weiter fortfährt: „Ein Wink der fortbildenden Natur in ihrem unsichtbaren organischen Reich; und der thierisch-hinabgezwungene Körper richtet sich auf: der Baum seines Rückens sproßt gerader und efflorescirt feiner. . . . Und das alles, wodurch anders? als vielleicht, wenn die organischen Kräfte sattsam geübt sind, durch Ein Machtwort der Schöpfung."

Nicht also die organischen Formen selbst entwickeln sich, sondern die ihnen zu Grunde liegenden Kräfte; in diesen letzteren manifestiert sich die Urkraft auf immer höheren Stufen und tritt so in immer komplizierter werdenden organischen Gebilden in die Erscheinung. Allerdings kennt Herder auch einen realen Übergang im Reiche des Organischen; aber dies ist kein Übergang der Form, der Struktur, sondern ein solcher der Stoffe, und er vollzieht sich nicht durch die Fortpflanzung, sondern durch die Ernährung. „Was Organisation heißt, ist eigentlich nur eine Leiterin derselben (der Kräfte) zu einer höhern Bildung." So wird durch die inneren organischen Kräfte der Pflanze der anorganische Stoff in pflanzliche, und diese wieder durch das Tier in tierische Stoffe transformiert. „Der einzige Elephant ist ein Grab von Millionen Kräutern; aber er ist ein lebendiges, auswirkendes Grab, er animalisirt sie zu Theilen sein selbst: die niedern Kräfte gehen in feinere Formen des Lebens über. . . . Unter allen Thieren ist das Geschöpf der feinsten Organe, der Mensch, der größeste Mörder" (XIII, 177 u. 178). Aber von diesen realen Transformationen abgesehen, kennt Herder keinen realen Übergang der organischen Formen ineinander, wie einen solchen die moderne Deszendenzlehre annimmt. Und wie sollte sich auch ein solcher Übergang für ihn real, d. h. mit realen Mitteln vollziehen?

Man könnte zunächst an die Selektion im Darwinschen Sinne denken, da Herder so etwas wie Kampf ums Dasein, wie sich aus der schon oben angezogenen und anderen Stellen (z. B. 60 f.) ergibt, sehr wohl kennt, ja der allgemeinste philo-

sophische der Selektionstheorie zu Grunde liegende Gedanke — die Erklärung der Zweckmäßigkeit des Vorhandenen infolge Untergangs des Unzweckmäßigen — in seiner Weltanschauung eine zentrale Stelle einnimmt. Allein der Kampf ums Dasein kann bei Herder doch nicht die gleiche Rolle wie bei Darwin spielen, er kommt nämlich nach jenem nicht neuen Formen zu gute, eliminiert nicht wie bei diesem alte, sondern gerade jene neu auftretenden organischen Formen, die etwas von den andern bisherigen, den äußeren Verhältnissen völlig harmonisch gebildeten, abweichen. Sagt doch Herder ausdrücklich: „Die meisten Thiere haben ihr bestimmtes Clima und es ist gerade das, wo ihre Nahrung und Erziehung ihnen am leichtesten wird. Hätte die Natur sie in dieser Erträglichkeit vieler Erdstriche unbestimmter gebildet: in welche Noth und Verwilderung wäre manche Gattung gerathen, bis sie ihren Untergang gefunden hätte!" (XIII, 107). Gerade diese Unbestimmtheit aber, die Herder hier zurückweist, ist doch die Grundvoraussetzung für Darwins Selektionslehre: Sie entspricht den zufälligen Variationen, von denen der englische Naturforscher ausgeht. Darum, glaube ich, kann man mit aller Entschiedenheit behaupten, Herder sei noch viel weniger als ein Deszendenztheoretiker im modernen Sinne ein Vorläufer Darwins zu nennen.

Bliebe etwa nur noch die Transformation durch individuelle Übung nach bestimmten Richtungen und erworbene Abänderungen infolge äußerer Umstände und Vererbung der so entstandenen Modifikationen. Mit anderen Worten, man könnte nur noch daran denken, Herder zu Lamarck in Beziehung zu setzen, ihn, statt wie dies bisher geschehen ist, zum Vorläufer Darwins, zu einem Vorgänger Lamarcks zu stempeln. In der Tat ventiliert Herder einmal bezüglich der Kalmücken- und Mongolenbildung eine echt Lamarcksche Erklärung. Es wird gut sein, die ganze Stelle hier wörtlich folgen zu lassen. Nach Beschreibung der genannten eigentümlichen Körpergestaltung fragt Herder nach den möglichen Ursachen derselben und beantwortet sie folgendermaßen: „Die gebognen Kniee und Beine finden am ersten ihren Grund, in der Lebensweise des Volkes. Von Kindheit auf rutschen sie auf ihren Beinen oder hangen

auf dem Pferde; in Sitzen oder Reiten theilt sich ihr Leben. ... Sollte nun nicht auch mehreres von ihrer Lebensart in ihre Bildung übergegangen seyn? Das abstehende thierische Ohr, das gleichsam immer lauscht und horchet, das kleine scharfe Auge, das in der weitesten Ferne den kleinsten Rauch oder Staub gewahr wird, der weiße hervorbläckende, Knochenbenagende Zahn, der dicke Hals und die zurückgebogne Stellung ihres Kopfs auf demselben; sind diese Züge nicht gleichsam zur Bestandheit gediehene Gebehrden und Charaktere ihrer Lebensweise? . . . sollte es nicht wahrscheinlich seyn, daß vor Jahrtausenden schon, da vielleicht einige dieser Ursachen noch viel stärker wirkten, eben hieraus ihre Bildung entstanden und zur erblichen Natur übergegangen wäre?" (XIII, 215 f.). — Es ist in der Tat hochinteressant, wie Herder hier frageweise den Lamarckschen Standpunkt ein-, beziehungsweise vorwegnimmt.[7] Allein definitiv kann er diesen Standpunkt nicht behaupten, denn er stünde im Widerspruche mit Herders oft begründeter, höchst bemerkenswerter Unterscheidung erworbener und angeborener (genetischer) Eigenschaften bezüglich ihrer Vererbbarkeit. So sagt Herder gerade wieder bezüglich menschlicher Körpereigentümlichkeiten: „Jahrhunderte lang haben Nationen ihre Köpfe geformt, ihre Nasen durchbort, ihre Füße gezwungen, ihre Ohren verlängert; die Natur blieb auf ihrem Wege und wenn sie eine Zeitlang folgen, wenn sie den verzerreten Gliedern Säfte zuführen mußte, wohin sie nicht wollte; sobald sie konnte, ging sie ins Freie wieder und vollendete ihren vollkommenern Typus. Ganz anders, sobald die Misbildung genetisch war und auf Wegen der Natur wirkte; hier vererbten sich Misbildungen, selbst an einzelnen Gliedern" (XIII, 278). Hier ist in einer nicht mißzuverstehenden Ausdrucksweise — und zwar im vollkommensten Einklang zu den neuesten Forschungen — die Unvererbbarkeit individueller, künstlicher Modifikationen ausgesprochen, und damit das Einnehmen eines Lamarckschen Standpunktes für Herder zum mindesten schwierig gemacht. Allein diese Schwierigkeit tritt für ihn gar nicht in Frage, sie käme ja erst dann zur Geltung, wenn er eben den Formenreichtum der Natur durch ein reales Auseinanderhervorgehen der einzelnen Formen, die Kontinuität

der sich darbietenden Übergänge durch blutsverwandtschaftliche Zusammenhänge hätte erklären wollen.

Herder sucht aber die Erklärung für jene relative Gleichartigkeit und Kontinuität nach einer ganz anderen, der schon oben angedeuteten Richtung: er sucht sie in der Konvergenz aller organischen Formen zu einem Ziel. Er spricht dies einmal ganz unzweideutig aus und verschweigt dabei auch nicht das, was er als das Ziel angesehen wissen will, wonach die Natur, „die bildende Künstlerin", tendiert: „Sie behielt indeß doch unter allen (Geschlechtern) eine gewisse Ähnlichkeit bei und schien Einen Hauptzweck zu verfolgen. Dieser Hauptzweck ist offenbar, sich der organischen Form zu nähern, in der die meiste Vereinigung klarer Begriffe, der vielartigste und freieste Gebrauch verschiedner Sinne und Glieder statt fände; und eben dies macht die mehr oder mindere Menschenähnlichkeit der Thiere" (XIII, 106). Und auf den genau gleichen Gedanken weist eine Betrachtung an einer ganz anderen Stelle hin, wo Herder davon spricht, daß selbst die Insekten einen gewissermaßen mit dem menschlichen analogen Gliederbau zeigen — nur freilich in unentwickelter Form — und daran folgende Bemerkung knüpft: „Die Glieder, mithin auch die ihnen einwirkenden Kräfte, sind noch unentwickelt, noch nicht organisirt zu unserer Menge von Leben. Mich dünkt, in der ganzen Schöpfung sei dieser Fingerzeig der Natur, ein Faden der Ariadne durchs Labyrinth der Thiergestalten hinauf und hinunter —" (XV, 287).

Nur weil der Mensch jene Lebensform darstellt, in der sich die größte Menge von Leben äußern kann, die Naturkraft sich gleichsam in konzentriertestem Maße gegenüber allen übrigen organischen Formen manifestiert, erscheint er als das Ziel, nach dem alle anderen Organismen hinstreben, als der Mittelpunkt, dem sie sich von allen Seiten nähern. Denn damit ist nun auch diese schon oben hervorgehobene Verschiedenheit gegenüber der modernen Anschauung begreiflich gemacht: Während das anschauliche Bild für die geordnete Mannigfaltigkeit aller Tierformen auf dem modernen deszendenztheoretischen Standpunkt etwa ein Strahlenbündel ist, d. h. eine Gesamtheit von Richtungslinien, die alle von einem Punkt ausgehend ins

Unbegrenzte weisen, stellt es sich für die Herdersche Anschauung als die Mantelfläche eines Kegels dar, deren Leitlinien sämtlich von dem Umfang der Grundfläche aus nach der Spitze des Kegels konvergieren.

Nicht um eine reale Entwicklung einer oder höchstens einiger weniger tierischer Formen zur großen Mannigfaltigkeit aller Tierformen handelt es sich bei ihm, sondern um die sukzessive aufeinanderfolgenden Manifestationen der einen, allen Naturformen zu Grunde liegenden Urkraft, Manifestationen, die zu immer näher einander stehenden Formen führen, je mehr sie den Charakter dieser Urkraft rein zur Geltung bringen. Und eben darum muß man alles zusammenfassend noch einmal sagen: Nur dieser Urkraft kommt eine Geschichte zu, sofern wir an das untermenschliche Naturreich denken; dieses Reich selbst aber hat keine Geschichte.

Gerade die Gründe aber, warum im Tierreich keine fortschreitende Entwicklung nach Herder besteht, insbesondere das Moment also, daß erworbene Eigenschaften nicht vererbt werden können, zeigt zugleich, daß eine solche Fortentwicklung beim Menschen auftreten müsse, daß beim Menschen von Geschichte gesprochen werden könne. Bei ihm nämlich findet eine Übertragung und Fortpflanzung erworbener Güter statt, wenn es sich auch hier weniger um leibliche Vererbung als vielmehr um geistige Vermittlung, kurz um das handelt, was wir als Tradition bezeichnen müssen.[8] Und diese Fortentwicklung innerhalb des Menschengeschlechts selbst entspricht dem Umstande, daß keine höher organisierten Wesen als die Menschen existieren oder wenigstens als existent bekannt sind, so daß also eine weitere ideale Entwicklung der Urkraft nur im menschlichen Kreise möglich gemacht erscheint. Ich sage: bekannt sind; denn uns unbekannt könnten freilich höhere menschliche Formen existieren, z. B. auf anderen Planeten, wie dies Kant in seiner Naturgeschichte des Himmels und auch Herder selbst gelegentlich vermutungsweise behauptet hatte.[9] Doch paßt eine solche Vermutung freilich zu Herders Überzeugung von der Einzigartigkeit und Würde des Menschen nicht. Der Mensch darf ja kein bloßes Mittel zum Zwecke sein, — „oder der Schöpfer müßte ein ohnmächtiges oder boshaftes

Wesen sein". „Wären wir dazu geschaffen, um, wie der Magnet sich nach Norden kehrt, einem Punkte der Vollkommenheit, der außer uns ist, und den wir nie erreichen könnten, mit ewig vergeblicher Mühe nachzustreben: so würden wir als blinde Maschinen nicht nur uns, sondern selbst das Wesen bedauern dürfen, das uns zu einem Tantalischen Schicksale verdammte, indem es unser Geschlecht bloß zu seiner, einer schadenfrohen, ungöttlichen Augenweide schuf" (Buch 15, Kap. I, 278). Einer Berufung auf andere Planeten war übrigens in den „Ideen" ohnehin vorgebeugt, insoferne Herder in ihrem ersten Teile die Erde, den Wohnsitz der Menschen, als Mittelplaneten auffassen gelehrt hatte, wonach konform mit seinen sonstigen Anschauungen die Erde als der Planet größter Vollkommenheit charakterisiert war. Dadurch ferner war wenigstens mitbedingt Herders Behauptung der Einheit des ganzen Menschengeschlechts; denn in jedem anderen Falle könnten die einzelnen Rassen Entwicklungsstufen der Naturkraft bilden, ähnlich wie die einzelnen Tierformen, und wieder wäre dann also die Notwendigkeit einer ausschließlichen Entwicklung innerhalb des menschlichen Kreises beseitigt, und die Möglichkeit einer Entwicklung über diesen Kreis hinaus gegeben gewesen.

Wenn so die Möglichkeit einer Entwicklung der Menschheit klargestellt ist, so erhebt sich die Frage, was denn das Ziel dieser Entwicklung sei, oder, da wir schon wissen, daß dasselbe jedenfalls nur innerhalb des menschlichen Kreises sich befinden kann, vielmehr die Frage, welche menschliche Eigenschaft es sei, die fortentwickelt, die vervollkommnet werden kann? Nun, es ist selbstverständlich, daß dies nur das für die Menschheit Charakteristische sein kann, die spezifisch menschliche Anlage zu allem Höheren und Edleren, das, was den Menschen vom Tier unterscheidet — kurz, seine Humanität. Eine genaue Erklärung dieses für die Herdersche Philosophie so zentralen Begriffes im Sinne einer logischen Inhaltsangabe wird man freilich vergebens bei ihm suchen; aber den weiten Umfang dieses Begriffes deutet er immer wieder an (bes. XVII, 137 f., 152 ff.). Schon im ersten Teile der Ideen heißt es: „Ich wünschte, daß ich in das Wort Humanität alles fassen könnte, was ich bisher über des Men-

schen edle Bildung zur Vernunft und Freiheit, zu feinern Sinnen und Trieben, zur zartesten und stärksten Gesundheit, zur Erfüllung und Beherrschung der Erde gesagt habe: denn der Mensch hat kein edleres Wort für seine Bestimmung als Er selbst ist, in dem das Bild des Schöpfers unsrer Erde, wie es hier sichtbar werden konnte, abgedruckt lebet" (XIII, 154). Vernunft und Freiheit also sind es, was vor allem die Humanität ausmacht, und in der Tat hatte ja Herder schon in seiner Jugendabhandlung über den Ursprung der Sprache in der Vernunft das unterscheidende Merkmal zwischen Tier und Mensch gefunden. Vernunft freilich ist jetzt nicht allein im theoretischen, sondern auch im praktischen Sinne gemeint, und darum tritt vielfach an ihre Stelle der Doppelausdruck Vernunft und Billigkeit oder auch Verstand und Güte,[10] eine Doppeleinheit, die der von Erkennen und Wollen entspricht, wie sie in der Abhandlung „Vom Erkennen und Empfinden" behauptet wird. Übrigens beruht nach Herder sowohl die Vernunft als die Billigkeit auf einem und demselben Naturgesetze. Beide messen und ordnen. „Die Billigkeit ist nichts, als ein moralisches Ebenmaß der Vernunft, die Formel des Gleichgewichts gegen einander strebender Kräfte, auf dessen Harmonie der ganze Weltbau ruhet" (Buch 15, Kap. III, 312).

Daß aber die Vernunft wirklich im Laufe der Geschichte fortschreitet, das ergibt sich für Herder auf der einen Seite aus der Erfahrung, beziehungsweise historischen Betrachtung, auf der anderen Seite mit Notwendigkeit aus gewissen allgemeinsten Gesetzen. Aus der Erfahrung: Schon die Wohnung und Lebensweise des Menschen „macht den Fortgang unseres Geschlechts kennbar". „Wo sind die Zeiten, da die Völker, wie Troglodyten, hie und da in ihren Höhlen, hinter ihren Mauern saßen, und jeder Fremdling ein Feind war?" Die gegenseitige Abschließung kleiner, dann größerer Menschengemeinschaften voneinander wich infolge des notwendig werdenden Austausches von bedürfnisdeckenden Mitteln immer mehr dem wechselseitigen Verkehr und Zusammenschluß. So lagen schon in diesen ersten beschränkten Handelsbeziehungen die unscheinbaren, aber fruchtbaren Keime zum späteren Weltverkehr (Buch 15, Kap. IV, 317 f.). Und dazu kamen und kommen ferner all

die Erfindungen und Künste, durch die das Menschengeschlecht seine Macht über Luft, Wasser, Himmel und Erde schon bisher auszubreiten vermochte und erst recht in Zukunft vermögen wird. „Ja, wenn wir bedenken, daß nur wenige Nationen in diesem Konflikte der Geistesthätigkeit waren, indes der größeste Theil der andern über alten Gewohnheiten schlummerte; wenn wir erwägen, daß fast alle Erfindungen unsers Geschlechts in sehr junge Zeiten fallen und beinahe keine Spur, keine Trümmer eines alten Gebäudes oder einer alten Einrichtung vorhanden ist, die nicht an unsre junge Geschichte geknüpft sey: welche Aussicht gibt uns diese historisch erwiesene Regsamkeit des menschlichen Geistes in das Unendliche künftiger Zeiten!" (ebenda 319 f.) Allein nicht nur in äußeren, greifbaren Formen zeigt sich der Fortschritt der Kultur, noch deutlicher in der fortschreitenden Änderung menschlicher Gesinnung. „Man erfinde, man singe jetzt eine Iliade, man schreibe wie Äschylus, Sophokles und Plato — es ist unmöglich. Der einfache Kindersinn, die unbefangene Art, die Welt anzusehen, kurz, die griechische Jugendzeit ist vorüber. Ein Gleiches ist's mit Ebräern und Römern; dagegen wissen und kennen wir eine Reihe Dinge, die weder Ebräer und Römer kannten. Ein Tag hat den andern, ein Jahrhundert das andre gelehrt; die Tradition ist reicher worden; die Muse der Zeiten, die Geschichte selbst, spricht mit hundert Stimmen, singt aus hundert Flöten." Und so kann Herder endlich sagen: „Jede Wiederkehr also in die alten Zeiten, selbst das berühmte Platonische Jahr ist Dichtung, es ist, dem Begriffe der Welt und Zeit nach, unmöglich. Wir schwimmen weiter; nie aber kehrt der Strom zu seiner Quelle zurück, als ob er nie entronnen wäre" (ebenda 316).

Wenn es trotzdem manchmal scheint, als ob es keinen Fortschritt in der Geschichte gebe, so rührt dies daher, daß wir zu kleine Strecken betrachten. Auch mit den kosmischen Bewegungen ging es ja nicht anders. „Jahrtausende durch hielt man unsre Sonne und alle Fixsterne für stillstehend: ein glückliches Fernrohr läßt uns jetzt an ihrem Fortrücken nicht mehr zweifeln" (ebenda 276). Allein noch schwieriger

als auf astronomischem Gebiete stellt sich die Sache auf unserem, dem historischen Gebiete. Eine noch viel größere Kompliziertheit der Bewegungen erschwert die Konstatierung derselben, und vor allem dadurch, daß die gleichzeitigen Bestrebungen auf die verschiedenen Völker verteilt und dementsprechend völlig verschiedenartig sind und jede ein anderes Ziel zeigt. Lassen wir auch hier wieder Herder selbst sprechen: „Bei den Sinesen war's eine feine politische Moral, bei den Indiern eine Art abgezogener Reinheit, stiller Arbeitsamkeit und Duldung, bei den Phöniziern der Geist der Schiffahrt und des handelnden Fleißes. Die Kultur der Griechen, insonderheit Athens, ging auf ein Maximum des Sinnlichschönen, sowohl in der Kunst, als den Sitten, in Wissenschaften und in der politischen Einrichtung. In Sparta und Rom bestrebte man sich nach der Tugend eines vaterländischen oder Heldenpatriotismus; in beiden auf eine sehr verschiedene Weise" (Buch 15, Kap. III, 303 f.). Und noch eine weitere Schwierigkeit, die sich der Erkenntnis des Fortschrittes entgegenstellt, ist der Umstand, daß von einer Stetigkeit des Fortganges keine Rede ist: nicht einem „sanften Strom", sondern nur „dem Sturz des Waldwassers von den Gebirgen" läßt sich der Gang der Kultur vergleichen. Nach jedem relativen Höhepunkt tritt eine gewaltsame Störung des Gleichgewichtes ein, und nur durch „gewaltsame Schwingungen von einem äußersten zum anderen" kann wieder die Rückkehr erfolgen. „So hob Alexander das Gleichgewicht eines großen Weltstrichs auf, und lange noch nach seinem Tode stürmten die Winde. So nahm Rom der Welt auf mehr als ein Jahrtausend den Frieden, und eine halbe Welt wilder Völker ward zur langsamen Wiederherstellung des Gleichgewichts erfodert" (ebenda 311). Und in diesem Sinne vergleicht Herder den Gang der Kultur unserem physischen Gange; wie dieser ein beständiges Fallen zur Rechten und zur Linken ist, bei dem wir doch mit jedem Schritte weiterkommen, so gilt dies auch vom Fortschritt der Kultur in Menschengeschlechtern und ganzen Völkern. Nur ein Glück ist es, daß es weit weniger der Alexander und Sullas, der Attilas und Dschengiskane gibt, d. h. weit weniger zerstörende Geister, als sanfte Feldherrn oder stille, friedliche Monarchen. Aber auch

dieses günstige Verhältnis ist kein Zufall, sondern einfach dadurch kausal bedingt, daß zu jenen zerstörenden Geistern eine Häufung sonderbarer Umstände bezüglich Erziehung, Leidenschaft, politischer Not u. s. w. notwendig war und ist.

Und damit berühren wir bereits den zweiten Gesichtspunkt neben der empirischen Betrachtung, aus welchem sich die Entwicklung menschlicher Vernunft als notwendig ergibt. Vor allem folgt aus der Natur der Vernunft selbst und ihrer Produkte, die durch Angemessenheit und Lebensfähigkeit charakterisiert sind, das Fortbestehen und Weitergreifen der Vernunft. Denn während das Vernünftige, eben weil es lebensfähig ist, sich erhält, so geht das Unvernünftige unter. Oder wie Herder es kurz zusammenfaßt: „Vernunft aber und Billigkeit allein dauern, da Unsinn und Thorheit sich und die Erde verwüsten" (Buch 15, Kap. V, 332). Soweit ist eigentlich bei der Vernunft sowie bei allen Naturerscheinungen der Fortbestand, ja der Fortgang verbürgt. Allein bei der Vernunft kommt noch ein anderes spezifisches Moment hinzu, insofern eben hier die menschliche Tradition eingreift, und also die Erfahrung, daß das Unvernünftige sich nicht erhalten könne und untergehen müsse, motivierend auf den Menschen nach der Seite des Vernünftigen, beziehungsweise von allem Unvernünftigen abhaltend und abschreckend wirkt. Nimmt man ferner noch hinzu, daß infolge der Tradition die erworbenen geistigen Güter und geistigen Kräfte von einer Generation zur anderen übertragen und somit sukzessive angehäuft werden, so ist klar, daß auch bei gleicher Kraftentfaltung der einzelnen Individuen die Leistungen der Nachfolger weit bedeutendere sein müssen als die der Vorfahren, denen die Anstrengungen ihrer Vorgänger zu gute kommen, die sie von jenen übernehmen. Eine ähnliche Überlegung findet sich in Herders „Gott" auf alle Kraftwirkungen ausgedehnt, wo sie freilich weniger überzeugend wirkt. Er drückt sich da (kurz gefaßt) etwa folgendermaßen aus: Jede Kraft muß, indem sie fortwirkt, durch jedes Wirken sich ihr folgendes Wirken leichter machen und darum einen Fortschritt erzeugen (XVI, 568).

Endlich ist von Herder noch ein drittes Moment herangezogen, um den Fortschritt der Kultur als notwendig zu er-

weisen, ein Moment, das sich vielleicht folgendermaßen am besten formulieren läßt: Sofern der Mensch Unvernünftiges begeht, so wird dies menschlicher Leidenschaft zuzuschreiben sein. Die Leidenschaften regen aber anderseits gerade wieder den Verstand an, ein System von Mitteln zu schaffen, um jenes Unvernünftige im ausgiebigsten Maße ins Werk zu setzen. Indem nun die Handhabung dieses komplizierten Mittels fortgesetzt die Verstandesanwendung erfordert, treten in eben demselben Maße die ursprünglichen Leidenschaften immer mehr zurück; sie werden verdrängt oder absorbiert, womit aber gerade das ursprüngliche Motiv zur unvernünftigen Handlungsweise wegfällt. Mit einem Worte, auf diese Art hat sich die Natur auch hier gewissermaßen ein selbstregulierendes Ventil geschaffen. Vielleicht wird die Sache noch deutlicher an einem speziellen Beispiel. Der menschenfressende Krieg war ursprünglich ein rohes Räuberhandwerk, in welchem sich die Menschen lange voll wilder Leidenschaften übten. „An diesem verderblichen Handwerke aber ward, gleichsam wider Willen der Menschen, die Kriegskunst erfunden: . . . Je mehr der Streit eine durchdachte Kunst ward, je mehr insonderheit mancherlei mechanische Erfindungen zu ihm traten; desto mehr ward die Leidenschaft einzelner Personen und ihre wilde Stärke unnütz“ (Buch 15, Kap. II, 295 f.).

Wenn sich so dem überschauenden Geiste des Menschen die Vervollkommnung der Humanität des Menschengeschlechts als der göttliche Plan in der Geschichte offenbart, so ist dies doch nicht so aufzufassen, als ob das einzelne Individuum einzig und allein bloß anderer, bloß der kommenden Generationen wegen da sein müßte — ein Gedanke, der Herdern geradezu als Beleidigung der Natur-Majestät erscheint.[11] Vielmehr wird jeder einzelne Mensch ja durch die persönlichsten Bedürfnisse veranlaßt, seine Kräfte zu üben, und indem er diese übt, genießt er wohl sein Glück, ohne daß er aber den Zweck zu ahnen braucht, dem er zugleich im großen Gefüge des historischen Geschehens dient. Sein spezieller Zweck ist eben nichts anderes als die Erlangung und Beförderung des eigenen Glückes. Hätte überhaupt nur ein einziger Mensch die Erde betreten, so wäre auch in ihm der Zweck des menschlichen Daseins erfüllt, wie

man ihn bei so manchen nützlichen Menschen und Nationen für erfüllt achten muß, die durch Orts- und Zeitbestimmung von der Kette des ganzen Geschlechtes getrennt wurden. Aber freilich anderseits ist im Haushalte der Natur jeder Zweck zugleich Mittel zu höheren Zwecken, wie auch umgekehrt jedes Mittel Zweck.[12] Und so auch hier: „Indem der Einzelne seine Kräfte übt und vererbt, hilft er zugleich das ganze Niveau der Menschheit heben."

Und hier ist der Punkt, von wo aus Herders Geschichtsphilosophie mit der Kantschen verglichen werden muß. Im Endziel stimmen Herder und Kant überein: Es ist dies die Erreichung des höchsten Grades von Humanität. Der Hauptunterschied aber liegt, abgesehen von der außerordentlich verschiedenen Schätzung des Staates bei ihnen,[13] nur darin, daß der Fortschritt der Gattung bei Kant in jedem Falle mit einem Nachteil für das Individuum verbunden gedacht wird. Herder hingegen erkennt freilich auch an, daß die Freiheit vielfach zum Irrtum und Laster geführt habe, aber diese Wirkung ist eben doch keine so notwendige und darum auch keine absolut durchgreifende wie bei Kant. Bei diesem umgekehrt schlägt eben hier ein pessimistisches Element durch, wie es durch die Annahme eines radikalen Bösen in der menschlichen Natur klar zum Ausdrucke kommt.[14] Gerade dieses pessimistische Element war übrigens nicht nur einem Herder, sondern auch unseren anderen Dichterheroen, wie Goethe und Schiller, durchaus unsympathisch; Goethe beklagt es einmal, daß Kant seinen philosophischen Mantel nun auch mit dem radikalen Bösen beschlabbert habe, und Schiller nennt diesen Grundsatz von der „Propension des menschlichen Herzens zum Bösen" für sein Gefühl empörend.

Allein Kants Lehre vom radikalen Bösen hängt mit seinem Dualismus von Natur und Freiheit oder Sittlichkeit aufs innigste zusammen. Erst wenn das Böse der menschlichen Natur zum Durchbruch kommt, erwacht nach Kant das Bewußtsein einer sittlichen Aufgabe, dann erst entsteht gleichsam auf den Trümmern des Feldes der Natur ein ganz neues, völlig davon getrenntes Reich, die Welt der Freiheit. Ganz anders bei Herder. Für ihn ist die Natur selbst ethisch gerichtet, und eben darum

benützt sie auch den einzelnen Menschen niemals als bloßes Mittel zu für ihn fremden Zwecken, genau so wie dies Kant vom Menschen und dessen moralischem Verhalten gefordert hatte. Alles zusammenfassend können wir also sagen: Die tiefste Wurzel des Gegensatzes von Kant und Herders geschichtsphilosophischen Anschauungen reicht in den grundverschiedenen metaphysischen Boden, auf dem die beiden stehen.

XVI. Abschnitt

Die Erkenntnis, ihr Werden und Wesen

Bevor wir Herders Leistungen auf dem Gebiete der Erkenntnislehre zu kennzeichnen versuchen, wird es sich empfehlen, einige orientierende Bemerkungen über die Natur dieser Disziplin überhaupt vorauszusenden. Man kann in der Erkenntnislehre zwei Gebiete unterscheiden, die man als Erkenntnis*psychologie* und als Erkenntnis*theorie* (oder auch Erkenntniskritik) einander gegenüberzustellen pflegt. Während in der ersteren eine Antwort auf die Frage gesucht wird: was sind die Erkenntnis*quellen*, womit hebt alle Erkenntnis an und auf welchem Wege, resp. durch welche Mittel entwickelt sie sich weiter?, stellt die Erkenntnistheorie die Frage nach der Möglichkeit, resp. *Natur und Tragweite* der Erkenntnis, also mit anderen Worten, sie fragt: Was ist Erkenntnis, ist dieselbe überhaupt möglich und wenn, wieweit reicht ihre Gültigkeit? Ohne den engen Zusammenhang, in dem die beiden Fragenkomplexe stehen, zu verkennen, insofern für die Beurteilung der Tragweite der Erkenntnis z. B. die Vorstellung, die man sich von der Natur der Quellen und der Entstehungsart unseres Wissens gebildet hat, von größter Bedeutung sein muß, läßt sich doch die Berechtigung, ja Notwendigkeit, jene beiden Gebiete sorgfältig voneinander zu scheiden, nicht leugnen. Psychologie und Theorie der Erkenntnis verhalten sich eben zueinander so, wie Psychologie und Logik oder wie in weiterem Sinne Natur- und Normwissenschaft. Historisch genommen haben sich die Fragen der Erkenntnispsychologie viel früher ins Detail entwickelt, während die der Erkenntnistheorie noch völlig im Hintergrunde geblieben waren. Entweder übersah

man das Erkenntnisproblem überhaupt — und insofern spricht man von der dogmatischen Richtung —, oder aber man zerhieb den Knoten und leugnete die Möglichkeit aller Erkenntnis, wie dies die Skeptiker taten. Nur, wo der Skeptizismus überwunden und zu einer kritischen Behandlung des dogmatischen Standpunkts führte, wie dies z. B. in der englischen Philosophie von Bacon bis auf Hume geschah, traten die Probleme der Erkenntnistheorie immer mehr hervor, bis endlich dieselben von Kant in eine zentrale Stellung gerückt und zu einer selbständigen Wissenschaft zusammengefaßt wurden. Insofern kann man Kant auch geradezu als den Begründer der Erkenntnistheorie betrachten. Wie immer man über die definitive Gültigkeit der Kantschen Lösungen denken möge — eines bleibt gewiß: seine Fragestellungen sind klassisch zu nennen und können von keinem nachkantschen Denker mehr übergangen werden. Darum ist es auch bei der Beurteilung der Stellung, die ein Denker zu den Problemen der Erkenntnislehre einnimmt, von entscheidender Bedeutung, ob derselbe der vor- oder nachkantschen Zeit angehört. Nur bei dem vorkantschen Denker werden wir das Fehlen einer besonderen Auseinandersetzung mit den erkenntnistheoretischen Fragen begreiflich finden können.

Wenn wir nun im besonderen auf Herders Verhältnis zu den Fragen der Erkenntnislehre übergehen, so muß daher vor allem auch festgestellt werden, daß er, wenn auch ein Schüler Kants, doch als vorkantscher Denker zu betrachten ist, da ja Kants Erkenntnistheorie erst in den Achtzigerjahren zur Diskussion gelangt ist, zu einer Zeit, da Herders Gedankenentwicklung im wesentlichen bereits als abgeschlossen betrachtet werden muß. So ist von vornherein — sozusagen aus negativen Gründen — schon zu erwarten, daß die Erkenntnislehre bei ihm in erster Linie Erkenntnispsychologie sein werde. Und dazu kommt noch ein positiver Grund, der nämlich, daß Herder sich ja auf allen Gebieten für die Frage nach dem Ursprung und der Weiterentwicklung interessiert. Was dagegen die eigentliche erkenntnistheoretische Fragestellung betrifft, so lag sie ihm zunächst notwendigerweise völlig fern. Herder war nie Skeptiker;[1] vielmehr war ihm

die Möglichkeit der Erkenntnis durch seine optimistisch und teleologisch gerichtete Weltanschauung von vornherein garantiert. Die ganze Natur und der Mensch im besonderen mußten für ihn so eingerichtet sein, daß dieser jene zu erkennen vermochte. Dieses Vorschlagen des erkenntnispsychologischen und Zurücktreten des erkenntniskritischen Interesses ist es nun vor allem, was Herders Unterschätzung und teilweises Mißverständnis der Kantschen Kritik der reinen Vernunft notwendig herbeiführte. Während Kant z. B. unter der Vernunft vorzüglich die Produkte derselben, die Erkenntnisse der Vernunft, im Auge hat, versteht Herder unwillkürlich darunter die seelischen Kräfte der Vernunft, das Vernunftvermögen, und kann es nicht begreifen, wie man überhaupt eine Kritik der Vernunft als eines Naturvermögens unternehmen könne. In ähnlicher Weise erklärt sich die Art und Weise, wie Herder das Kantsche Apriori auffaßt; für ihn ist es zeitlicher, für Kant ist es (oder sollte es doch wenigstens sein) logischer Natur. Wenn endlich Kant von den Formen der Anschauung und des Verstandes spricht, so meint Herder darunter fertig bereitliegende, gleichsam gezimmerte Fächer der Seele, während Kant gesetzmäßige Verknüpfungsweisen im Auge hat. Mit einem Worte: Kants Vernunftkritik ist nicht so sehr Psychologie, wie Herder sie auffaßt, als vielmehr Logik.[2] Freilich darf bei alledem nicht verkannt werden, daß der große Kritiker selbst an diesem Grundmißverständnisse vielfach schuld trug durch sein vielfaches Schwanken in der Sache einerseits, durch rein formale Unklarheiten in der Ausdrucksweise anderseits.

Treten wir nun Herders Anschauungen in der Erkenntnispsychologie näher, so können wir vielleicht zur Orientierung an die zwei großen Richtungen anknüpfen, welche in der ganzen abendländischen Philosophie nebeneinander hergehen: Sensualismus und Rationalismus. Während die Sensualisten als erste, ja einzige Quelle der Erkenntnis die Sinnesempfindungen annehmen, anknüpfend an den Satz: nihil in intellectu, quod non fuerit in sensu, gehen die Rationalisten umgekehrt von den Verstandesfunktionen und deren Inhalten aus und suchen die sinnliche Erkenntnis als bloß verworrene Erkenntnis hinzustellen. Wenn wir nun die Philosophie der

Neuzeit überblicken, so finden wir die Rationalisten vorwiegend unter den großen Metaphysikern des Kontinents im 16. und 17. Jahrhundert, während der Sensualismus vorzüglich in England seine Vertretung findet und von da nach Frankreich übertragen wird. Die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts sucht die beiden bis dahin getrennten Ströme in ein Bett zu leiten. Es hängt dies mit der doppelseitigen Abhängigkeit von Leibniz-Wolff und den Engländern wie Locke und Hume eng zusammen. Werden wir schon von diesem Gesichtspunkt aus auch bei Herder einen solchen Vermittlungsversuch erwarten, so dürfte dies noch umsomehr an Wahrscheinlichkeit gewinnen, als er ja vorzüglich seitens Leibniz' und der Engländer direkt und indirekt (durch Hamann und den jungen Kant) die mächtigsten Anregungen erfahren hat.

Bei näherer sachlicher Betrachtung scheint es nun allerdings zunächst, als ob Herder sich ganz entschieden der sensualistischen Richtung zuwendete. Schon der enge Zusammenhang, in welchen er das Seelische mit dem Leiblichen bringt, nötigt ihn natürlich, das größte Gewicht auf jene Erkenntnisprozesse zu legen, welche eine enge Abhängigkeit von dem Leiblichen aufweisen, d. i. auf die Sinnesempfindungen. So verlangt denn Herder in der Tat schon in seiner Abhandlung „Vom Erkennen und Empfinden", daß alle Psychologie Physiologie werden müsse, und ganz ähnlich später gegenüber dem Kantischen Werk an Stelle einer Kritik eine Physiologie der Erkenntniskräfte. Dazu kommt noch ein zweites Moment, der naturalistische Monismus überhaupt und die Nahestellung des Menschen gegenüber dem Tierreich. Wer wie Herder die Menschen als jüngere Brüder der Tiere, oder also nur auf einer etwas höheren Stufe stehend wie diese, aber im übrigen gleich organisiert mit ihnen, betrachtet, für den liegt es nahe, auch die höheren und höchsten, erst beim Menschen wenigstens deutlich auftretenden Erkenntnisprozesse auf jene Elemente zurückzuführen, welche im tierischen Seelenleben vor allem deutlich zur Geltung kommen. Das alles läßt also, wie gesagt, eine sensualistisch gerichtete Erkenntnispsychologie bei Herder erwarten, und in der Tat spricht er es einmal geradezu aus: „Die Seele ist der ganze empfindende Mensch." [3] Und

jedenfalls hat er überall und immer wieder der Betrachtung der einzelnen Sinne, ihrer Natur und ihrer Rolle für die Erkenntnis die größte Aufmerksamkeit geschenkt. Namentlich die drei höchsten Sinne, Gesicht, Gehör und Haut-Muskelsinn, sind es, die vielfach im Mittelpunkt der Erörterung stehen. Der Tastsinn ist für Herder zwar der dunkelste von diesen dreien, aber auch der wahrhafteste, der realste;[4] der Gesichtssinn umgekehrt der klarste, philosophischste, aber freilich auch der flüchtigste, künstlichste und Täuschungen am meisten unterworfene Sinn (VIII, 97, 124). In der Mitte zwischen beiden steht in dieser wie in anderen Beziehungen, wie z. B. bezüglich der zeitlichen Entwicklung der dunkle, aber lebhafte Gehörssinn, der bestimmt ist, das Seelische zu wecken.[5] Herder wird nicht müde, die ungeheure Bedeutung des Haut-Muskelsinnes, beziehungsweise unseres Tastorganes, der Hand, für die menschliche Erkenntnis, ja Kultur überhaupt zu betonen.[6] Aber auch der Gehörssinn spielt für ihn eine zentrale Rolle. Nicht nur wegen seines engen Zusammenhanges mit der menschlichen Sprache, dem mächtigsten Organ für die Entwicklung aller Erkenntnis, sondern auch deshalb, weil der Gehörssinn nach Herder uns die Bewegung, d. i. den Ausdruck der Kraft, und somit endlich das eigentlich Innere der Dinge erschließt.[7]

In psychogenetischer Hinsicht ist es von besonderem Interesse zu bemerken, daß schon Herder einen gemeinsamen Ursprung für die verschiedenen Sinne annimmt. Gestützt auf jene Erscheinungen, die wir heute als Synästhesien bezeichnen und aus welchen er das die einzelnen Empfindungen verbindende Gefühlsmoment erschließt, gelangt er dazu, im Gefühl die gemeinsame Wurzel der verschiedenen Sinne zu sehen.[8] Das noch nicht differenzierte Gefühl vermittelt nach Herder die dunkle Erkenntnis des bloßen Seins. Und damit stimmt es denn überein, daß der Tastsinn, welcher wenigstens die eine Quelle für die Erkenntnis der Kraft ist, dem Gefühl am nächsten steht und sich aus ihm wohl als erster aller Sinne entwickelt habe. Anderseits stellt sich uns aber alles Sein als ein räumlich-zeitliches Sein dar, als ein Neben- und Nacheinander, und dies entspricht der Differenzierung des Gefühls zum Gesichtssinn und Gehörssinn.

Was nun speziell die Vorstellung des Nebeneinander oder also die Raumvorstellung betrifft, so muß Herder als Nativist bezeichnet werden, wenngleich er die Entstehung der Raumvorstellung zu erklären unternimmt; denn was er Entstehung nennt, ist, wie sich gleich zeigen wird, viel mehr eine Weiterentwicklung und Ausbildung der primitivsten Raumvorstellungselemente. Herder geht von den allerersten Keimen der Unterscheidung des Nicht-Ich vom Ich aus, und diese Unterscheidung fällt ihm zusammen mit der Vorstellung des Außereinander: „Wo wir nicht sind, können andre seyn; dies verneinende Wo nennen wir Raum" (XXI, 48). Jene Unterscheidung von Nicht-Ich und Ich gehört zu den allerersten Erfahrungen. Ja nach Herder macht das Kind noch im Mutterleib durch manchen Druck und Stoß diese Erfahrung — und so glaubt er sich berechtigt, den Raum als bloßen Erfahrungsbegriff zu bezeichnen. Sieht man jedoch genauer zu, so bilden wir nach ihm diese Vorstellung des Unterschiedes von Ich und Nicht-Ich nicht erst etwa durch Verbindung verschiedener Empfindungen, sondern vielmehr wird schon in der einzelnen Druckempfindung das ungeborene Kind sich dieses Unterschiedes keimhaft bewußt. Nur also insofern vielleicht einmal auch nach Herder alle Empfindungen bloß Gefühle waren, könnte man von einer Entstehung der Raumvorstellung (oder besser des Raumbewußtseins) sprechen. Die Differenzierung des Gefühls in Empfindungen hat eine Spezialisierung des bloß subjektiven Zustandes in einen zugleich subjektiven und objektiven zur Folge, und mit dieser Spezialisierung wäre gerade nach Herder die Geburtsstunde des Raumbewußtseins bezeichnet, so daß mit der Empfindung also jedenfalls schon das Räumliche gegeben wäre. Und da man in der Unterscheidung einer nativistischen und empiristischen Raumtheorie nicht hinter die Empfindungen zurückzugehen pflegt, kann Herder nicht anders denn als Nativist bezeichnet werden, — wenigstens sofern man den Druck- und Bewegungsraum im Sinne hat. Wie an anderer Stelle hervorgehoben wurde,[9] darf ja diese Beziehung auf die Sinnesmodalität in der Frage des Raumnativismus oder -Empirismus niemals außer acht gelassen werden: es kann jemand Nativist bezüglich der einen Modalität (z. B. des Muskelsinns), Empirist bezüglich der

anderen (z. B. des Gesichtssinns) sein. Dies trifft denn in der Tat auch bei Herder zu. Denken wir an den Gesichtsraum, so ist er im Anschluß an Berkeley und Diderot wenigstens bezüglich der Tiefendimension allerdings ganz entschiedener Empirist. Nur das flächenhafte Nebeneinander liefert uns das Gesicht, nicht aber das Hintereinander. Und Herder verweist zum Belege auf die ersten Wahrnehmungen der glücklich operierten Blindgeborenen, wie des Cheseldenschen Falles und anderer.[10] Daß er übrigens trotz jenes Nativismus (bezüglich des Druck- und Bewegungsraumes) Kants Lehre von der Raumpriorität bekämpft, obwohl er diesen Apriorismus im zeitlich-psychologischen Sinne versteht, involviert nicht im mindesten irgendwelchen Widerspruch. Denn Kants Lehre bezieht sich auf den Raumbegriff, wie er z. B. der Geometrie zu Grunde liegt; die Frage, ob Nativismus oder Empirismus, dagegen auf das Räumliche oder aber auf die Raumanschauung. — In den sogenannten „Raumargumenten" seiner transzendentalen Ästhetik hat Kant dies selbst freilich nicht immer konsequent festgehalten: wenn er z. B. im ersten Argument den Raum als nicht abstrahierten Erfahrungsbegriff oder im zweiten als eine notwendige, allen Anschauungen zu Grunde liegende Vorstellung zu erweisen sucht, oder endlich in den „Folgerungen" den Raum als eine Form der Erscheinungen äußerer Sinne bezeichnet, so geht das auf das unmittelbar Räumliche und nicht auf den bearbeiteten Raumbegriff.[11] Hier könnte also auch Herder ganz gut, ohne seinem Standpunkt untreu zu werden, Kanten recht geben; allein er tut es nicht aus lauter Angst, sonst in Kants Phänomenalismus zu geraten, schädigt aber dabei nur seine eigene Erklärung. Wenn wir ihm auch noch die „dem Verstande angeborene kongenialische Erfahrung" des Raumes zugestehen wollen, so jedenfalls nicht mehr die Behauptung: „Wahre Anschauungen verleugnen den Raum"; denn Anschauungen sind überhaupt nicht, wie Herder behauptet, allgemeine Begriffe, am wenigsten aber bedeuten sie das bei Kant, der darunter ausdrücklich die objektiven Empfindungsinhalte verstanden wissen will. Und vollends wird Herder sich untreu, wenn er den Raum als die „leere Tafel, auf welcher sich uns Gestalten zeigen", bezeichnet.[12]

Auch die Entwicklung der Zeitvorstellung hat Herder näher zu verfolgen gesucht. Er geht dabei aus von den periodischen Veränderungen des Sonnenstandes und den damit verknüpften anderen großen Umwälzungen in der Natur, zu denen insbesondere auch die periodischen Vorgänge im einzelnen Menschen, wie der Pulsschlag und der Gedankenschritt, gehören. Mit Recht hebt er hervor, daß eben deshalb jeder Mensch zunächst seine eigene Zeit habe, oder wie er sich ausdrückt: „man kann es eigentlich und kühn sagen: Es giebt also im Universum zu Einer Zeit unzählbar-viele Zeiten." Erst durch Vergleichung dieser verschiedenen Zeiten entstehe eine objektiv gültige Zeit, „die wir uns als das Maß Aller denken" (XXI, 59), wobei uns räumliche Bestimmungen und dann weiter insbesondere die Einführung der Zahl wesentliche Dienste leisten. Indem Herder freilich von den Veränderungen ausgeht, die bemerkt werden, hat er sich offenbar den schwierigsten Teil seiner Aufgabe erspart: die Entstehung der Vorstellung der Veränderung selbst, die ja die Zeitvorstellung schon in sich enthält. Oder anders ausgedrückt: Auch hier hat Herder nicht eigentlich die Entstehung, sondern vielmehr nur die Weiterentwicklung der Zeitvorstellung und deren Messung einer Erklärung unterworfen.

So hat er auch sonst, trotz der starken Betonung der Sinnesdaten und der liebevollen Behandlung der außerordentlich wichtigen Rolle, die dieselben für das Erkenntnisleben spielen, nirgends den Versuch gemacht, die komplizierteren Verstandesoperationen direkt auf die Empfindungen zurückzuführen oder sie in dieselben aufzulösen. Dem entspricht es auch, daß er trotz der Betonung der Verwandtschaft des Menschen mit dem Tiere dennoch eine wesentliche Differenz zwischen beiden angenommen hat. Der Mensch verfügt nach Herder über das Vermögen der Reflexion, er besitzt die Fähigkeit, die Erkenntniselemente miteinander zu vergleichen und sich der Beziehungen zwischen ihnen bewußt zu werden. Der Mensch, um es konkret auszudrücken, erkennt nicht nur wie das Tier zwei Eindrücke als gleiche, sondern hat auch das Bewußtsein ihrer Gleichheit. Hier zeigt sich also deutlich, daß Herder trotz allem und allem nicht als Vertreter des einseitigen Sensualismus bezeichnet werden könne, hier zeigt sich

Herder als Schüler von Leibniz und dessen Rationalismus. Er nimmt neben dem Sinn als Quellen der Erkenntnis auch noch besondere Verstandeskräfte oder -funktionen an, die freilich mit der Sinnlichkeit in unzertrennlicher Verbindung stehen. So meint er: nur ein Bettelstolz der oberen Kräfte sei es, wenn sie sich der unteren schämen, denn, wie Herder immer wieder betont, beruht aller Verstand auf der „Zusammenstrahlung“ der verschiedenen Sinnesdaten, auf der Harmonie der einzelnen Sinnesempfindungen.[13] Allein anderseits ist sich Herder völlig klar, daß damit nur die unentbehrliche Grundlage, die notwendige, aber durchaus noch nicht hinreichende Bedingung für das Denken gegeben sei, es muß noch erst eine aktive Bearbeitung des durch die Sinne zusammengestrahlten Materials, eine Art Transformation desselben, hinzukommen. Und hier gelangt nun die Sprache in ihrer kaum zu überschätzenden Bedeutung für das menschliche Denken zur Geltung. Das Mittel hierzu oder wenigstens die äußere Form, in welcher dasselbe auftritt, ist die Sprache; sie verhält sich zum Empfindungsmaterial wie die Luft oder der Lichtäther und das Nervenfluidum zu den äußeren Schall- und Lichterregern, deren Qualitäten jene Medien den bezüglichen Sinnesorganen transformiert übermitteln.[14] Aber so verschiedenartige Gebilde die Empfindungen und Gedanken sind, so stehen sie sich, abgesehen von ihrem genetischen Zusammenhang, doch insofern einander nahe, als ein gleichartiges Gesetz für alle diese seelischen Betätigungen gilt. Alles Erkennen auf niederer wie auf höherer Stufe ist für Herder ein Anerkennen, und insofern p a s s i v e r oder rezeptiver Natur. Alles Erkennen, Empfinden und Denken ist aber ferner auch ein Trennen und Verbinden, wodurch also das Anzuerkennende einer Bearbeitung unterzogen wird, bevor es anerkannt wird, und hierin zeigt sich die a k t i v e oder spontane Natur aller Erkenntnisfunktionen.[15] Von hier aus allein ist Herders Opposition gegen Kants zwei Stämme der Vernunft, Sinnlichkeit und Verstand, zu beurteilen. Nicht so sehr gegen die Trennung dieser zwei Stämme wehrt sich Herder als vielmehr dagegen, daß die Sinne rezeptiver, der Verstand spontaner Natur sein sollen. In der Gegenüberstellung des Trennens und Verbindens als den beiden Grundfunktionen alles

Erkennens liegt eine entschieden wertvolle Position unseres Denkers, eine notwendige Ergänzung zu der einseitigen Hervorhebung der synthetischen Funktion bei Kant. Es könnte zunächst sonderbar erscheinen, daß gerade der große Analytiker und Dualist Kant das Verbinden, der alles zu vereinheitlichen suchende Monist Herder das Trennen betont und hervorgehoben habe. Und doch ist dieser Sachverhalt leicht begreiflich: gerade aus den angedeuteten Gründen mußte bei jedem von den beiden jene Erkenntnisfunktion die besondere Aufmerksamkeit erregen, die in dessen eigenem Denken zurücktrat. Allerdings kommen noch andere Momente hinzu, welche zu der Hervorhebung dieses Antagonismus der Erkenntnisfunktionen bei Herder geführt haben. Es ist dies zunächst die Spinozistische Vorstellung, wonach der erkennende Mensch in das Weltganze eingebettet erscheint und nun, um den einstürmenden Wogen dieses ihn umgebenden Meeres gegenüber Herr zu werden, genötigt ist, eine Art Arbeitsteilung eintreten zu lassen. Dazu kommt noch die enge Analogie, in die Herder den Erkenntnisprozeß mit den übrigen Lebensfunktionen setzt.[16] Aber auch vom modern-psychologischen Standpunkt läßt sich Herders Antagonismus der Erkenntnisfunktionen zur Gänze aufrechterhalten, denn gerade, wenn man mit Kant vom Urteil als dem fundamentalen Erkenntnisprozesse ausgeht, wird man zu einem Ineinandergreifen eines analytischen und synthetischen Prozesses in allem Denken geführt werden.[17]

Durch die Berücksichtigung dieses Wechselspiels von Trennen und Verbinden wird es Herder möglich, die drei Erkenntnisstadien psychologisch zu fundieren, die Spinoza unterschieden hatte: Unmittelbare, aber verworrene Erkenntnis auf der ersten, dann schärfer ins einzelne gehende, aber noch am einzelnen klebende Erkenntnis auf zweiter, und endlich klar überschauende, intuitive Erkenntnis auf dritter Stufe.[18] Auf der ersten Stufe verhält sich nun nach Herder das erkennende Subjekt mehr rezeptiv, fast bloß anerkennend, auf den höheren mehr aktiv, und zwar auf der zweiten vorwiegend trennend, endlich auf der dritten Stufe verwiegend verbindend und vereinheitlichend. Eine spezielle Anwendung findet diese Anschauung in Herders Auffassung des Verhältnisses von All-

gemeinvorstellung und Vorstellung des Besonderen. Das Allgemeine folgt nicht nur auf das Besondere, sondern geht ihm auch voraus; unsere ersten Vorstellungen sind unbestimmt, und eben darum viel umfassender und allgemeiner. Ein und dasselbe Wort wird vom Kinde für uns recht verschiedenartig scheinende Vorstellungen notwendigerweise verwendet. Erst nach und nach trennen sich die besonderen Vorstellungen ab, werden immer mehr Unterschiede gemacht, und nachher kann durch Vereinheitlichung vieler solcher besonderer Vorstellungen, durch künstliche Abstraktion ihrer Unterschiede zur Gemeinvorstellung zurückgegangen werden, und damit jene ursprüngliche Allgemeinvorstellung auf höherer Stufe wieder gewonnen werden. Mit dieser, auch sonst in der Geschichte der Philosophie so oft auftretenden Vorstellung von drei Stadien, von denen das dritte eine Art Rückkehr zum ersten darstellt,[19] konnte Herder auch Kants „artige Betrachtung“ bezüglich der Gruppierung seiner Kategorien zu je dreien unter einem Moment in Verbindung bringen. Kant sagt bekanntlich: „Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Classe entspringt.“[20] Es könnte diese Dreiheit der unmittelbaren Erkenntnis, der ersten Bearbeitung durch Trennung und der weiter- oder tiefergehenden durch Wiederverbindung entsprechen. Allerdings kann Herder die Kantschen Kategorien als solche nicht übernehmen, aber zur Gruppierung seiner eigenen Kategorien wird jener Wink Kants maßgebend. Nach Herder ist die Grundkategorie z. B. das sich unmittelbar aufdrängende Sein. Auf der zweiten Stufe wird dieses in Raum und Zeit auseinandergelegt, die auf der dritten wieder zu einer Einheit zusammentreten, insofern sie als gemeinsamer Ausdruck der Kraft erkannt werden, wodurch wieder, da Kraft das wahre Sein ist, der Ausgangspunkt auf höherer Stufe gewonnen erscheint. Ähnlich gliedert sich auch Herders Gruppe der Kraftkategorien selbst. Was zunächst als beharrende Kraft aufgefaßt wird, zerlegt und trennt der Verstand in zwei einander entgegenwirkende Kräfte, um dann gleichsam wieder zurückzukehren zum Beharrenden im Begriff der Wechselwirkung. Auch den beiden anderen Kategoriengruppen, der logi-

schen und mathematischen (Eigenschaft und Maß), liegt nach Herder dasselbe Anordnungsprinzip zu Grunde, doch läßt sich dies wohl nur in sehr gekünstelter Weise festhalten.[21]

Wenden wir uns nun der Erkenntnistheorie und ihrem Zentralproblem, der Realität unserer Erkenntniswelt, zu, so stehen sich auch hier, ähnlich wie in der Erkenntnispsychologie, zwei extreme Richtungen einander gegenüber: der naive Realismus, der eine unserer Erkenntniswelt genau entsprechende, vom Subjekt unabhängig bestehende Welt behauptet, und der subjektive Idealismus oder (vielleicht noch besser, unmißverständlicher bezeichnet) der Phänomenalismus, der jene Behauptung des Realismus leugnet und unsere Erkenntniswelt für ausschließlich subjektiv erklärt. So wie Herder auf dem Gebiete der Erkenntnispsychologie eine Mittelstellung zwischen Sensualisten und Rationalisten einnimmt, so schließt er sich auch hier keiner der beiden extremen Richtungen an. Wenngleich er sich dem naiven Realismus manchmal bedenklich annähert, so ist er sich doch im allgemeinen stets des subjektiven Elements alles unseres Erkennens wohl bewußt; sein Standpunkt muß daher — um dies gleich vorwegzunehmen — als ein kritischer Realismus bezeichnet werden, ungefähr wie ihn als erster etwa ein Locke vorgezeichnet hat.

Alles Erkennen ist Anerkennen. Herder zweifelt demnach nicht an der Realität des von uns zu erkennenden Seins. Zwar nimmt alle Erkenntnis, wie wir gesehen haben, ihren Ausgang von den Empfindungen, und diese Empfindungsprozesse faßt Herder, wie wir ebenfalls bereits betont haben, mit Recht nicht als ein rein passives Aufnehmen auf, vielmehr als eine Art Auslese des von außen zuströmenden Materials. Immerhin aber ist für ihn doch klar, daß es eben überhaupt niemals zu Empfindungen käme, wenn nicht ein solches äußeres Material vorhanden wäre. Mit einem Worte: Herder geht also von einem kritisch-realistischen Standpunkt aus, indem er die Subjektivität und Relativität der Sinnesempfindungen nicht verkennt. „Die Fliege sieht eine andre Welt, als die Schnecke; der Fisch eine andre als der Mensch; . . . So ists mit jedem veränderten Gesichtspunkt und Tageslichte: so zuweilen mit

jeder veränderten Disposition unseres Körpers und unsrer Seele. Die Regeln indeß der Vorstellung und Empfindung bleiben dieselben; ja durch jeden Fall der Veränderung wird ihre innere Wahrheit bewähret" (XV, 528). Und eben darum kann man nicht von prinzipiellen Vorspiegelungen durch unsere Sinne, sondern von bloßen auf Grund von Erfahrung bei Aufmerksamkeit leicht korrigierbaren Modifikationen reden. Mit Recht betont Herder, daß es sich in den bekannten Fällen sogenannter Sinnestäuschung, wie z. B. des halb ins Wasser eingetauchten Stabes, gar nicht um Täuschungen handelt, die auf Rechnung der einzelnen Sinne, sondern nur der gewohnheitsmäßigen Interpretation der verschiedenen Sinnesdaten durcheinander zu setzen sind. Wenn ich jenen ins Wasser getauchten Stab geknickt sehe, so täuscht sich mein Auge durchaus nicht, es gibt vielmehr ein richtiges Bild von dem unter den bezüglichen Verhältnissen notwendigen Strahlengange. Aber „nach einem Strahlenbilde als solchem muß ich nicht greifen". „Nur wonach ich griff, war nicht wahr," d. h. die Tastvorstellung eines soliden abgebogenen Stabes. Ebenso exakt wie poetisch faßt Herder seine diesbezüglichen Ueberlegungen endlich in die Worte zusammen: „Weil nun aber unser Gesicht und Gefühl, als Schwestern, zusammen erzogen wurden, und von Jugend auf Eine der andern die Arbeit tragen half oder sie gar allein übernahm: so geschahe es auch hier, und Schwester verfehlte die Schwester. Sie hatten sich sonst auf der Erde versucht, nun ist der Fall im Waßer, einem andern Element der Strahlenbrechung, wo sie sich nicht gegeneinander geübt hatten. Ein Waßermann würds beßer getroffen haben." [22] Ganz ähnlich wie schon Descartes steht also Herder auf dem Standpunkte, daß fundamental genommen uns die Sinne nicht täuschen können. [23] Und es ist dies bei ihm in ähnlicher Weise begründet, wie bei jenem älteren Denker — durch die Wahrhaftigkeit der Gottheit. Nur darf man eben nicht vergessen, daß Herders teleologischer Standpunkt, wonach die Sinne nicht so eingerichtet sein können, daß sie uns zu prinzipiellen Täuschungen führen, kausal fundiert ist. Und insofern kann die ganze Anschauungsweise auch mit einer modernen, entwicklungsgeschichtlichen zur Übereinstimmung gebracht werden: Sinne,

welche uns nur zu täuschen vermochten, konnten sich nicht erhalten und mußten zweckmäßiger eingerichteten weichen.

Eines freilich steht für Herder fest: die Sinne liefern uns nur gleichsam die äußere Schale der Dinge, sie sind die Quelle bloß oberflächlicher Erkenntnis. Die wahre Realität, den tieferen Kern des Seins enthüllen sie nicht. Es ist dies nach Herders metaphysischen Anschauungen die den Dingen zu Grunde liegende Kraft, deren äußere Wirkungen bloß durch die Sinne vermittelt werden.

Mit der Natur unserer Sinne, beziehungsweise unserer eingeschränkten Organisation oder Existenz überhaupt hängt es auch zusammen, daß alles Sein nur im Neben- und Nacheinander, als Raum und Zeit, sich präsentiert; weil wir nicht überall sind und sein können, entsteht z. B. die Vorstellung des verneinenden Wo, das ist des Ortes. Herder hat es wiederholt betont, daß Raum und Zeit für die Gottheit, für das Weltganze keine Geltung haben, kurz als solche nicht objektive Bedeutung haben. Aber wohlgemerkt: nur als solche; nichts geht ihm mehr gegen den Strich, als Raum und Zeit für rein subjektive Formen anzusehen, und das ist ihm so viel, als sie zum bloßen Schein zu machen. Es sind, mit Leibniz zu sprechen, Phaenomena bene fundata, und nichts anderes will das von Kantianern so arg verspottete Wort Herders sagen: „Raum und Zeit sind dem Verstande angeborene Erfahrungsbegriffe.“ [24] Das, was wir räumlich-zeitliche Verhältnisse nennen, sind nach Herder in Wahrheit Kraftwirkungen, ist dynamischer Natur. Der Kraft, die allem zu Grunde liegt, kommen wir aber in dem Außer-uns noch am nächsten durch den wahrhaftesten, gründlichsten Sinn, den Tastsinn. Ein eigentliches Erfassen ist freilich auf solchem Wege überhaupt nicht möglich, dies gelingt nur auf Grund der Selbstwahrnehmung. Ohne Benützung der Sinne können wir uns zunächst in uns selbst dieser inneren Kraft bewußt werden, und mittels Analogie hernach dieselbe auch in den anderen äußeren Dingen erfassen. Herder hat ganz ausdrücklich die Natur dieses Analogieschlusses anerkannt, trotzdem aber die Gültigkeit desselben behauptet. [25] Es bedarf kaum der Erwähnung, daß Schopenhauer in der Art und Weise, wie er den Willen als das

Kantsche Ding an sich erkannt wissen will, auf ganz ähnlichen Bahnen sich bewegt wie Herder. In der Tat hat auch Herder gerade von hier aus zum Kantschen Ding an sich Stellung genommen. Er meint, wenn man von den sinnlichen Eigenschaften abstrahiert, so könne man niemals zu dem eigentlich wahren Kern kommen, denn das Ding erschöpfe sich ja in gewissem Sinne gerade in diesen äußeren Eigenschaften. Nur freilich seien diese Eigenschaften, solange sie bloß durch sinnliche Erkenntnis erfaßt werden, die rein oberflächliche Ausdrucksweise der ihnen zu Grunde liegenden Kraft; wenn man also von einem Ding an sich spricht, so dürfe man das nicht hinter den Eigenschaften desselben, sondern an und in denselben sich vorstellen.[26]

Fragen wir zum Schlusse, woher der Realismus in Herders Erkenntnislehre stammt, so scheint die Antwort nicht schwierig zu sein. Herders Überzeugung der tieferen Erkennbarkeit der ganzen Natur, die, wie wir gesehen haben, zum Teile mit der Berechtigung eines Analogieschlusses von unserem eigenen Innern aus auf die Dinge zusammenhängt, ist letzten Endes durch seine allgemein-metaphysischen Anschauungen begründet. Der Mensch, die Krone der Schöpfung, ist nach ihm ein Auszug der ganzen Welt. Ausdrücklich hat er es bemerkt — und die Schellingsche Naturphilosophie mit Oken an der Spitze hat diese Anschauung wieder aufgenommen — der Mensch vereinigt die Eigentümlichkeiten der verschiedenen Tiere in sich.[27] Und indem Herder an die antike Anschauung anknüpft, daß Gleiches durch Gleiches erkannt werde, vermag so der Mensch die ganze Natur, den Makrokosmos, den er im kleinen als Mikrokosmos enthält, zu erkennen. So weist also Herders Realismus auf seinen metaphysischen Monismus zurück, wenn auch freilich umgekehrt gelegentlich der Monismus eine Stütze im Realismus der Herderschen Erkenntnislehre gefunden hat. Besonders beachtenswert nach dieser Richtung ist es, wenn Herder einmal den gemeinsamen Bauplan aller Organismen damit teleologisch begründet, daß auf diese Art allein der Mensch die ganze übrige organische Natur zu verstehen oder aufzufassen vermöge.[28] Sehr deutlich tritt auch der realistische Grundzug Herders dort hervor, wo er

einen unmittelbaren Beweis für das Dasein der Gottheit aufzeigen zu können behauptet. Aus der synthetischen Funktion des Menschen, aus seiner Fähigkeit, die Eindrücke im Urteilsakte zu verbinden und zu verknüpfen, wird auf die tatsächlich bestehende Verknüpfung, auf den Weltzusammenhang, d. i. die Gottheit, geschlossen. Es ist selbstverständlich, daß dieser Beweis nur insofern überhaupt irgendwelchen Sinn besitzt, als es von vornherein als feststehend erachtet wird, daß der Mensch als Glied der ganzen Natur keine anderen Eigentümlichkeiten besitzt, als sie eben auch sonst in der Natur vorhanden sind. Es ist das ganz dieselbe Voraussetzung, unter der z. B. Giordano Bruno die Unendlichkeit der Welt zu erweisen unternahm. Weil der Mensch die Fähigkeit besitzt, mit seiner Phantasie Räume, oder beim Zählen Einheiten ins Unbegrenzte aneinanderzufügen, schließt der große Pantheist des 16. Jahrhunderts, daß in der Welt umsomehr eine solche Möglichkeit des unbegrenzten Fortschreitens vorhanden sein müsse. Aus der Fähigkeit des Menschen zur Verunendlichung, zur Idealbildung erschließt er die Unendlichkeit der Welt selbst.[29] Herder konnte sich freilich zu seinem Räsonnement noch für berechtigter insofern halten, als für ihn alle tiefere Erkenntnis, wie sich oben zeigte, eine Art Rückkehr zur ursprünglichen unmittelbarsten Art und Weise der Erfassung darstellte — alles Verbinden nur als ein Wiederverbinden und Vereinen des künstlich Getrennten galt. Was daher z. B. bei Kant als letzte und höchste Idee (wenigstens vom Standpunkt der theoretischen Vernunft) erscheint, wie insbesondere die Idee der Gottheit, das ist für Herder das Allererste und Allerrealste, ist Ziel und Endpunkt, — aber nur deshalb, weil es Ausgangspunkt ist.

XVII. Abschnitt

Die Kunst und das Schöne

Wenn auch im Laufe der Geschichte wiederholt Ansätze zu einer Lehre des Schönen gemacht worden waren, so insbesondere schon von Platon und dann wieder von Plotin, so blieben sie doch vereinzelt, und erst dem 18. Jahrhundert war es vorbehalten, diese Betrachtungen zu einer eigenen Disziplin zu gestalten. Engländer, Deutsche und Franzosen wirkten zusammen. Die Engländer vorzüglich, indem sie den subjektiv-ästhetischen Eindruck, die Deutschen, indem sie vor allem das Objekt als die Quelle jenes Eindrucks, die Meisterwerke der Kunst, einer eindringenden Analyse unterwarfen. Namentlich *Baumgarten* war es, der die Betrachtung des Schönen zu einem festgefügten System zusammenzuschließen unternahm und der jungen Disziplin den auch seither allgemein gebrauchten Namen Ästhetik gab. Baumgarten war dabei von Leibnizschen Anschauungen, insbesondere seiner Auffassung der Sinnesempfindung als verworrener Erkenntnis ausgegangen und hatte der Wahrheit, als der klar erkannten Vollkommenheit, die Schönheit als verworren erkannte, sinnlich aufgefaßte Vollkommenheit gegenübergestellt. Der *Logik* als Wissenschaft vom *klaren* und *richtigen* Denken sollte nun die *Ästhetik* als die Lehre vom *schönen* Denken an die Seite treten oder vielmehr als freilich minderwertige Schwesterwissenschaft sich angliedern.[1] Baumgarten war es nun, der auch auf Herders Anschauungen vom Schönen vor allem von bestimmendem Einfluß gewesen ist. Und wie dankbar Herder diesem Denker war und blieb, ergibt sich schon aus seinem Plan, ihm mit Abbt und Heilmann ein literarisches Denkmal zu setzen.[2] Wenn

es allerdings auch nicht zur vollständigen Ausführung dieses Planes gekommen ist, so sprechen doch die Worte der Anerkennung, die Herder im vierten kritischen Wäldchen dem Psychologen und Ästhetiker Baumgarten widmet, eine genügend beredte Sprache: „Die Gabe zu definiren, kenne ich bei keinem Philosophen in kürzerer bündigerer Vollkommenheit, als bei Aristoteles und ihm: . . . So manche Homische Erfahrungen, die unsre Deutsche wieder für neu aufnahmen, hatte ich lange bei ihm in einer genauern Sprache gekannt: manches, womit sich unsre neue Schönphilosophischen Seitenlang brüsten, liegt bei ihm oft in einem Worte, in einer stillen Erklärung: und wenn man nicht klein genug ist, um sich an dem erniedrigenden Namen seiner ‚untern Seelenkräfte' zu stoßen: so wird man ihn als den ersten Philosophen neuerer Zeit finden, der in diese Gegenden der Seele eine helle Philosophische und oft Dichterische Fackel getragen" (IV, 16). Nur in einem Punkte ist Herder mit Baumgarten nicht einverstanden, insofern nämlich dieser die Ästhetik auch als Kunst schön zu denken bezeichnet, als ob diese wissenschaftliche oder philosophische Disziplin „Leute von Genie und Geschmack" zu bilden vermöchte. Die Ästhetik ist für Herder keine Kunst, sie ist Wissenschaft: Das, was im künstlerischen Schaffen und Genießen unbewußt oder doch jedenfalls verworren und unbegrifflich sich vollzieht, will die Ästhetik zur deutlichen Erkenntnis erheben, in scharfe Begriffe fassen; nicht verbessern, sondern kennen lehren will sie, nicht Norm-, sondern Naturwissenschaft, ja ein Teil der Anthropologie speziell will sie sein[3] (IV, 25).

Dieser Standpunkt ist für Herder höchst charakteristisch und findet sich auch anderen sogenannten Normwissenschaften, wie der Logik respektive Erkenntnistheorie und der Ethik gegenüber eingenommen. So zweifelte Herder, ob die Logik die sogenannten oberen Kräfte tatsächlich zu verbessern in der Lage sei, und wünschte an Stelle von Kants Kritik der reinen Vernunft eine Physiologie der menschlichen Erkenntniskräfte gesetzt.[4] Die Natur als solche ist eben für unseren Denker schon wahr, schön und gut. Der Mensch als ein bloßes Glied in der Natur vermag dieselbe nicht zu kritisieren oder gar besser zu machen, genug, wenn es ihm ge-

lingt, sie rein zu erkennen, darzustellen und in sich zum Ausdruck zu bringen.

Dieser Auffassung der Ästhetik als Naturlehre entspricht auch Herders Betonung der Verschiedenheit des Geschmacks nach Völkern, Klimaten und Zeiten, sowie die Abhängigkeit desselben von Vorbildern und Gewohnheiten,[5] eine Abhängigkeit, welche ja allein die Bildungsfähigkeit des Geschmacks verbürgt. Auf diese Bildungsfähigkeit legt aber Herder gerade das größte Gewicht, weil sie zeigt, daß der Geschmack, nicht wie man vielfach zu seiner Zeit in England und zum Teil auch in Deutschland angenommen hatte, einen eigenen Sinn, eine besondere Grundkraft der Seele darstelle, sondern ursprünglich auf die verschiedensten Einzelgefühle und Urteile zurückgehe, die nur infolge langjähriger Übungen automatisch geworden und so eng verschmolzen sind, daß sie als eine unzerlegbare Einheit, als ein besonderes Grundgefühl erscheinen. „Aber freilich! von der ersten Kindheit an haben wir uns ans Denken, und an die mancherlei Arten des Denkens, und an alle Arten untereinander gewöhnt, daß, so wie bei allen Gewohnheiten, auch endlich bei dieser, das Bemerken und Unterscheiden der Theilhandlungen, die wir Gewohnheitsweise verrichten, schwer fällt. . . . In der Schnelligkeit und Gewohnheit urtheilen wir, schliessen wir, und glauben noch unmittelbar zu empfinden: wir lassen Mittelglieder aus, und der Schluß scheint ein simples Urtheil: wir verdunkeln den Zusammenhang der Begriffe, und das Urtheil scheint unmittelbare Empfindung" (IV, 9).

Allein trotz dieser Verschiedenheit der Schönheitsbegriffe, trotz der Proteus ähnlichen Wandlungsfähigkeit des Geschmacks[6] nimmt Herder wenigstens anfänglich das Vorhandensein eines Schönheitsideals für jede Kunst an (IV, 41). Später freilich wollte er Kant gegenüber von der Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils überhaupt nichts wissen, und förmlich unter der Hand verwandelt sich Kants Ideal des Schönen in das Ideal-Schöne, wie es historisch z. B. in der griechischen Kunst aufgetreten ist. Sieht man jedoch näher zu, so ergibt sich, daß auch hier der Standpunkt, wie ihn Herder in der Oppositionsschrift gegen Kant behauptet, nicht

so wesentlich verschieden von jenem ist, den er ein Menschenalter früher eingenommen hatte. Denn in der Kalligone wird nachgewiesen, daß das Ideal-Schöne wenigstens ursprünglich nur in ganz vereinzelten historischen Formen aufgetreten ist, ja eigentlich fast ausschließlich auf ein einziges Genie, nämlich auf Homer zurückgeht und dann erst weiter auf andere gewirkt hat und so als Schönheitsideal betrachtet, beziehungsweise übernommen wurde (XXII, 291, 295 f.). Im vierten kritischen Wäldchen aber, wo die Existenz eines Ideals behauptet wurde, war ja auch eigens hervorgehoben worden, daß ein solches Schönheitsideal freilich schwer zu finden und der glücklich zu nennen sei, der durch Abstraktion aus den verschiedensten historisch aufgetretenen Geschmacksformen die eine wahre Schönheit herauszufinden und zu empfinden vermochte. „Er ist der Eingeweihete in die Geheimniße aller Musen und aller Zeiten und aller Gedächtniße und aller Werke: die Sphäre seines Geschmacks ist unendlich, wie die Geschichte der Menschheit: die Linie des Umkreises liegt auf allen Jahrhunderten und Produktionen, und Er und die Schönheit steht im Mittelpunkte“ (IV, 41). Das gleiche geometrische Bild drängt sich einem auf, sobald man versucht, das Verhältnis des Goetheschen Urtypus zu den einzelnen, der groben Sinneserfahrung sich darbietenden Gestalten zu veranschaulichen. Es ist das, ohne daß man da natürlich an einen historischen Zusammenhang denken müßte, doch kein Zufall; es liegt vielmehr diese Übereinstimmung bis zu einem gewissen Grade wenigstens in den ähnlichen Anschauungen der beiden Dichterdenker und der passenden Wahl des Bildes begründet. Drei Punkte des Kreisumfanges genügen bekanntlich zur Bestimmung des Kreismittelpunktes, ebenso genügen einige wenige Tierformen z. B. bei Goethe, um eben den Urtypus, einige wenige Lokal- oder Nationalschönheitsformen bei Herder, um aus ihnen das Schönheitsideal intuitiv erfassen zu lassen. Sie genügen — aber freilich nur für den Gottbegnadeten, für den einer solchen Intuition eben allein Fähigen, für das Genie. Jeder andere vermag überhaupt nicht dieses Ideal sich zu erschaffen, er kann es im besten Falle nur anerkennen und übernehmen — ein Standpunkt, der Herder notwendig zur Opposition gegen Kants

ästhetische Normalidee treiben mußte.[7] Zur Bildung dieser Kantschen Idee genügen nicht einige wenige Formen, sondern streng genommen wäre die Gesamtheit aller in Betracht kommenden erforderlich, damit jener Durchschnitt, jene mittlere Größe sich ergebe, welche die „unnachläßliche“ Bedingung aller Schönheit nach Kant sein sollte. Aber dafür ist dieses Kantsche „Urbild des Geschmacks“ nicht das Privileg einiger weniger, besonders glücklich organisierter Naturen, sondern es ist ein Gemeingut der Menschheit, es ist etwas, „das Jeder in sich selbst hervorbringen muß“.[8]

Herders Anschauung, daß die Ästhetik nicht so sehr Normals vielmehr Naturwissenschaft sein solle, entspricht auch die Methode, die er in ihr angewandt wissen will. Immer wieder hatte er es namentlich einem Riedel gegenüber betont, daß die Regeln vom Schönen und der Kunst nicht aus fertigen Begriffen, aus von vornherein fixierten Definitionen deduziert, kurz — wie Herder selbst es manchmal bezeichnet hat[9] — der Gang der Untersuchung nicht „von oben herab“, sondern — wie wir mit dem seit Fechner geläufig gewordenen genau entsprechenden Terminus ergänzend hinzufügen können — von unten hinauf geführt werden müsse.[10] Trotzdem darf man das, was Herder im 18. und Fechner im 19. Jahrhundert mit dem Unten beziehungsweise mit der Grundlage, von der auszugehen sei, meint, nicht direkt identifizieren. Während Fechner im Sinne einer experimentellen Psychologie den Ausgang genommen wissen will von den allereinfachsten gefallenden Inhalten und Verhältnissen und dem Studium ihrer Wirkung auf das Subjekt, hat Herder vielmehr die von selbst sich darbietenden Naturobjekte und dann besonders die einzelnen Hervorbringungen aller verschiedenen Künste und deren genaues Studium im Auge. Gerade diese Berücksichtigung der verschiedenen Künste aber war zu Herders Zeiten, wo die wissenschaftliche Ästhetik eben erst ihren Anfang genommen hatte, von der allergrößten Bedeutung. Denn gerade jene Männer, die damals z. B. in Deutschland für die Ausbildung der jungen Disziplin das meiste getan hatten, waren ziemlich einseitig von ganz bestimmten einzelnen Kunstgebieten ausgegangen, und es muß noch als ein Glück betrachtet werden,

daß jenen Männern nicht gerade je dieselbe Kunst am nächsten stand. Baumgarten hatte fast ausschließlich seine ästhetischen Anschauungen an der Poesie gebildet, Winckelmann wieder war von der Skulptur ausgegangen, und Lessing hatte neben der Poesie die bildenden Künste, namentlich die Malerei in den Bereich seiner theoretischen Betrachtungen gezogen. Eine Kunst war dabei völlig leer ausgegangen — die Musik. Und wie wenig Verständnis man für diese in der damaligen Ästhetik besaß, das zeigt nicht nur eine an sich so unbedeutende Arbeit wie Riedels „Theorie der schönen Künste", die aber immerhin als eine Art Auszug aus den verschiedensten ästhetischen Schriften der damaligen Zeit hier von Wichtigkeit ist, sondern auch ein so bedeutendes Werk wie Kants Kritik der Urteilskraft. So definiert z. B. Riedel die Musik als „die Kunst durch abgemeßene Töne Handlungen zum Vergnügen für das Gehör sinnlich zu machen" (IV, 137), und Kant hatte die Musik als „die Kunst des schönen Spiels der Empfindungen (die von außen erzeugt werden)" bezeichnet, zu der übrigens auch noch die Farbenkunst zu rechnen sei. Übrigens hat Kant nicht nur durch diese Definition, sondern insbesondere durch eine Reihe weiterer Bemerkungen, wie z. B. daß man die mehrmalige Wiederholung der gleichen Musik ohne Überdruß nicht auszuhalten vermöge, oder daß uns von selbst sich aufdrängende Melodien lästig würden und dergl. m.,[11] zur Genüge bekundet, daß er absolut keinen Sinn für Musik besaß. Gegen alle diese Aussprüche wendet sich Herder natürlich mit dem sichtlichen Ausdrucke tiefer Empörung, und jede halbwegs musikalische Natur wird ihm da lebhaft nachzufühlen vermögen. Herder aber war eine eminent musikalische Natur, ja er gehörte wohl überhaupt dem auditiv-motorischen Typus an (nach dem modernen psychologischen Sprachgebrauch, vergl. XII. Abschn., S. 132), wie sich dies in seiner Lyrik, ja selbst vielfach in der Prosa, vor allem aber in dem Verständnisse zeigt, das Herder schon so früh den Volksliedern entgegenbrachte. Goethe wußte recht gut, warum er in der Zeit seines nahen Freundschaftsverhältnisses zu Herder diesem seine Gedichte, ja auch die größeren Werke, wie z. B. den „Götz" und die „Iphigenie", zur formalen Korrektur übergab, er wußte eben

sein feines Ohr sehr wohl zu schätzen. Man hat — und es ist dies nicht uninteressant — gerade die beiden Klassiker Goethe und Herder bezüglich ihrer Sinnesveranlagung einander gegenübergestellt und darauf aufmerksam gemacht, daß man bei Goethe unwillkürlich an sein schönes offenes Auge denke und man entsprechend bei Herder an dessen Gehörsinn denken sollte. Wenn Goethe in die Welt blickt, so horcht Herder in dieselbe.[12] Übrigens kamen bei Herder noch ganz andere Momente hinzu, welche ihn zur besonderen Schätzung der Musik führten, ja ihn, soweit er überhaupt eine solche vergleichende Wertschätzung der verschiedenen Künste zulassen wollte, die Musik an die Spitze aller Künste zu stellen veranlassen konnten. Es ist dies zunächst die besondere Bedeutung, die Herder dem Gehörsinn zumaß — schon mit Rücksicht auf die Rolle, die derselbe für die Sprache spielt. Herder hatte sich nicht nur für den Ursprung und die Entwicklung der Sprache überhaupt schon von früh an auf das lebhafteste interessiert, er hatte auch, seinem Lehrer Hamann folgend, den ursprünglich engsten Zusammenhang von Sprache und Musik angenommen, sowie er die antike Musik z. B. noch geradezu als „lebende tönendere Sprache“ (IV, 118) betrachtet. Und wieder ein ganz anderes Moment wies Herder abermals in die gleiche Richtung: seine dynamische Weltanschauung. Das Gesicht zeigt uns nur die Oberfläche der Dinge, aber nicht ihren wahren Kern, dessen Wesen die Kraft ist. Etwas tiefer führt der Tastsinn —, denn in dem Widerstand wird uns eben die innere Kraft bis zu einem gewissen Grade bewußt; am weitesten aber läßt uns — sinnlich genommen — das Ohr dringen; denn mit dem Gehör erfassen wir die Bewegungen, die den ganzen tönenden Körper durchzittern, und damit die innersten Kräfte, die ihn bewegen. So gewinnt also die Musik bei Herder auch eine metaphysisch begründete ausgezeichnete Stellung im Reich der Künste — nicht unähnlich wie später bei Schopenhauer.[13]

Wenn sich so also auch die Musik bei Herder einer ganz besonderen Schätzung erfreute, so kam er doch auch allen anderen Künsten wie wenige mit dem feinsinnigsten Verständnis entgegen. Und gerade das befähigte ihn natürlich vor

allem, das Spezifische der einzelnen Künste zu erkennen oder vielmehr herauszufühlen und damit jene Basis zu schaffen, die er als eine notwendige Voraussetzung einer allgemeinen, nicht von oben herab deduzierenden Ästhetik forderte. In welcher feinsinnigen Weise er speziell den verschiedenen Charakter der Skulptur und Malerei, die man vor ihm fast auf einen Haufen geworfen hatte, und der für sie geltenden Kunstregeln aufzudecken verstand, hatte er in der „Plastik“ gründlich bewiesen. Aber auch in den anderen ästhetischen Werken tritt dies deutlich hervor; so, wenn er die verschiedene Anwendung des Häßlichen, die verschiedene Natur des Großen oder Erhabenen in den verschiedenen Künsten nachweist oder wieder zeigt, wie der Täuschungscharakter der Kunst in ihren verschiedenen Bereichen ein durchaus verschiedener sei.[14] Namentlich die Schilderung der Ausdrucksformen des Erhabenen in der Musik (auf die wir weiter unten nochmals hinzuweisen Gelegenheit haben werden) muß als eine Glanzleistung betrachtet werden. Aber trotz dieser Berücksichtigung der individuellen Momente der einzelnen Künste ist es Herder nicht so sehr um eine Sonderung derselben, als vielmehr, wie überall, um den Zusammenhang und das allen Künsten Gemeinsame zu tun. In diesem Sinne sucht Herder in der Kalligone die sukzessive Entstehung und Entfaltung der verschiedenen Künste zu entwickeln und Kants Einteilung der Künste in redende, bildende Künste und Künste des Spiels der Empfindungen gegenüberzustellen. Freilich hatte er selbst früher eine Einteilung der Künste zu geben versucht, indem er sie den verschiedenen Sinnen zuwies[15], und es wäre eigentlich viel interessanter gewesen, wenn er diesen Einteilungsversuch der Kantschen Dreiteilung entgegengestellt hätte. Es wäre das ein Spiegel ihrer verschiedenen metaphysischen Standpunkte, ihres Grundgegensatzes in ihren Anschauungen bezüglich der Stellung des Menschen zum Weltall geworden. Kants Einteilungsfundament ist das Ausdrucksmittel (Wort, Gebärde, Ton), das Herders die Eindruckspforte; bei Kant ist eben der Mensch der Ausgangspunkt, der Mensch, der sich stets betätigt, ja selbst die ganze Welt sich erschafft, bei Herder dagegen ist das Weltall der Ausgangspunkt, das Weltall, das auf den vor allem empfangenden,

mehr passiv sich verhaltenden Menschen eindringt und einstürmt.

Indem wir uns nunmehr nach Betrachtung der Methode und der Grundlagen der Ästhetik Herders dessen allgemein ästhetischen Anschauungen zuwenden, können wir diese um drei Probleme gruppieren, die sich etwa in folgende Fragen einkleiden lassen: 1. Was sind die Qualitäten resp. Eindrücke, welche gefallen, welche wir schön nennen? denn „Schönheit ist das Hauptwort aller Ästhetik“, wie Herder sich gelegentlich ausdrückt (IV, 46), d. h. das ästhetisch Wirksame deckt sich ihm von vornherein mit dem Schönen. 2. Wie kommt die ästhetische Wirkung zu stande? und 3. was sind die tieferen Bedingungen des Schönen, oder was ist das Wesen der Schönheit?

Die erste dieser Fragen ist offenbar eine Tatsachenfrage und gehört der Kunstlehre an, die zweite ist eine psychologische und die dritte eine metaphysische Frage; und den durch diese Fragen angeregten Problemen entsprechend könnte man einen deskriptiven, erklärenden und philosophischen Teil in der Ästhetik unterscheiden. Die Antwort auf die erste Frage läßt sich etwa folgendermaßen formulieren: Zunächst gefällt uns das, was unseren Sinnen angenehm ist und was wir etwa das unmittelbar Schöne nennen wollen. Dabei kommt von den Sinnen vor allem das Auge, Ohr und die tastende Hand in Betracht. Schön ist also z. B. alles, was dem Auge unmittelbar angenehm ist: „Kennen wir etwas reineres, holderes, erfreuenderes, als das Licht? Alle Nationen nennen es die Quelle der Schönheit“ (XXII, 55). Und ähnlich wie das Licht dem Auge angenehm ist, so sind es auch die einzelnen Farben, in die Newton das Sonnenlicht zu zerlegen vermochte; diese sind nur freilich uns mehr oder weniger angenehm, und jede ist umso angenehmer, je reiner sie erscheint. Wiederholt hat Herder die einzelnen Farben bezüglich ihres Annehmlichkeitsgrades in eine Reihe zu ordnen versucht und betont, daß es vor allem auf die Reinheit der einzelnen Farben ankomme. Die grauen schmutzigen Farben, insbesondere bei Weiß und Rot, mißfallen. Die gemischten, verworrenen Farben sind geradezu widrig (XXII, 60). Ähnlich wie durch das

Auge empfangen wir aber auch durch das Ohr und die tastende Hand direkt elementar-ästhetische Eindrücke. Der einzelne reine Ton ist uns ebenso angenehm wie anderseits das Ebene, sanft Gerundete. — Ja einmal sieht es geradezu so aus, als ob Herder das bloß formal Schöne allein auf diese unmittelbare, sinnliche Lust zurückführen wollte. Er sagt nämlich: „Ich fragte eine Blindgebohrne: ‚welcher Tisch, welches Gefäß ihr lieber sei? das eckige oder runde?‘ Sie antwortete: das Runde, denn dies sei sanft und wohl zu faßen, und am runden Tisch stoße man sich nicht. Vielleicht ist dies Alles, was über die Linie der Schönheit so simpel gesagt werden kann.“ [16]

Allein es wäre jedenfalls ein Mißverständnis der Herderschen Anschauung, wenn man dies auf alles das bezöge, was man wenigstens gewöhnlich zur bloß formalen Schönheit rechnet. Spezielle Linien, symmetrische Anordnung einerseits, Klang- und Tonfolge anderseits gefallen nach Herder nicht oder doch nicht bloß als solche beziehungsweise rein sinnlich, sondern auch und vor allem infolge ihrer Bedeutsamkeit als Ausdruck gewisser Vorstellungen und Ideen. Schon bei ihnen handelt es sich also — um in der Kantschen Terminologie zu reden — nicht um freie, sondern um anhängende Schönheit. Herder bemerkt ausdrücklich, man habe viel von der Schönheitslinie gesprochen,[17] aber es gibt, meint er, nicht nur eine Linie, sondern außerordentlich viele, die uns gefallen. Betrachten wir mit Herder näher, was an ihnen und inwiefern sie uns gefallen.[18] Zunächst gefällt uns die Gerade und zwar als die Linie der Festigkeit, ein Teil ruht auf dem anderen, hängt am anderen, unterstützt und wird unterstützt. Als vertikale wie als horizontale Linie hat die Natur sie gewählt, wenn sie Festigkeit nötig hatte. Vertikal aufwärts wächst der kräftige Baumstamm, und dem entspricht an der menschlichen Gestalt der gerade Wuchs der Beine, der Arme, des Halses; horizontal liegt alles, was Base nötig hatte. Eine zweite Schönheitslinie ist der Kreis, die Linie der Vollkommenheit, der größten Fülle und zugleich der größten Beweglichkeit. Ihm entspricht unter den Körpern die Kugel. Vielfach hat die Natur diese beiden Grundgestalten, Gerade und Kreis, kombiniert in An-

wendung gebracht; so z. B. am menschlichen Körper (Arm, Bein, Hals, Finger), wo sie die Linie der Festigkeit mit der der Rundheit und Fülle umkleidet hat. Zwischen diesen beiden Linien, die in einem gewissen Gegensatze zueinander stehen, die sich wie Dürftigkeit und Fülle, Ruhe und Bewegung zueinander verhalten und somit Extreme darstellen, liegt die ganze Fülle der schönen Naturgestalten; denn die Harmonie der Natur ist aus Ruhe und Bewegung zusammengesetzt. Jeder Körper soll einerseits in sich bestehen, und anderseits sollen die ihn konstituierenden Kräfte aus sich wirken. „Alle Linien der Schönheit," sagt Herder, „werden sich also zwischen der Kreis- und geraden Linie finden, und jede in dem Maas, als sie an Festigkeit oder an Bewegung Theil nimmt, auch jener oder dieser sich nähern" (XXII, 44). Es werden ferner insbesondere die Linien und die Lagen, die sich unter gewöhnlichen Voraussetzungen als Ergebnis der einwirkenden Kräfte darstellen, uns am angenehmsten berühren und als schön bezeichnet werden, so z. B. die Kettenlinie als Verbindung zweier Punkte (Herder sagt fälschlich Cykloide) oder wieder die symmetrische Anordnung entsprechend dem mechanischen Gleichgewichte (XXII, 46 f.). So werden also vom ästhetischen Betrachter die seinem Auge sich darbietenden, an sich starren Formen belebt und als bloß äußere Darstellung eines im Innern wirkenden Kräftespiels aufgefaßt. Vollends der Schall, der bloße Schall (wenn wir überhaupt so uns ausdrücken dürfen, denn es gibt keinen bloßen, keinen leeren Schall für Herder), ist „ausdrückend", er bedeutet nicht nur, sondern kündigt uns direkt das Innere der Dinge an: der Schall ist „die Stimme aller bewegten Körper, aus ihrem Innern hervor". Darum tönt das geschlagene Metall anders, „anders die gerührte Saite. Anders lispelt das Rohr, anders ruft die geläutete Glocke, anders die Tuba" (XXII, 62 ff.). Prosaisch in moderner Terminologie gesprochen: den verschiedenen in periodische Bewegung versetzten Körpern entspricht eine verschiedene spezifische Klangfarbe, die uns zum Symbol des bezüglichen Körpers wird.

Wenn schon die bloße Raumform und der einfache Ton vorwiegend als Ausdruck von Bewegung und Kraft auf uns

ästhetischen Eindruck machen oder, mit anderen Worten, das scheinbar rein Formale einen Gehalt repräsentiert und infolge dieser Bedeutsamkeit uns gefällt, so gilt dies umsomehr von den verschiedenen Naturobjekten, die wir schön nennen, und damit kommen wir zu dem, was wir nach Herder dem unmittelbar Schönen als das im höheren Sinne Schöne, als das Bedeutsame gegenüberstellen können. Schon der leblose Stein gefällt uns nur, insofern er eine bestimmte Gestalt hat, die als Ausdruck seiner Besonderheit gelten kann. Und je übersichtlicher und regelmäßiger diese Gestalt ist, umsomehr; darum gefallen uns besonders die Kristalle (XXII, 76 f.). Umgekehrt, was keine feste Form hat, was ungegliedert ist, mißfällt; so ist uns z. B. in der Tierwelt alles „Schlammartig-Zerfließende", in dem wir keine feste Bildung wahrnehmen, offenbar widrig, und wir ergötzen uns umsomehr an dem die Schnecke etwa umschließenden Gehäuse, der Muschelschale etc., kurz dem Festgestalteten. Ungleich größeren Eindruck aber als das Anorganische macht die lebendige Natur auf uns. Man denke zunächst an die Pflanze und insbesondere die Blüte, wo die Pflanze in der ganzen Wirksamkeit ihrer Kraft erscheint. Die Blüte ist die Krone des Pflanzenlebens, eine Erziehungs-, Schutz- und Nahrungsstätte der jungen Pflanze, der Blumenflor ist die volle Erscheinung ihres Wohlseins, und das Wohlsein ist es, das uns als volle Schönheit erscheint (77). Und ganz ähnlich verhält es sich mit den Tiergestalten. Je besser angepaßt sie dem Element sind, das sie bewohnen, je anschaulicher ihre Bewegungen die Kräfte zum Ausdruck bringen, die das Element (Wasser, Luft oder Erde), dem sie zugebildet sind, beherrschen oder vielmehr konstituieren, desto ausdrucksvoller, desto schöner erscheinen sie uns (79 ff.). In wunderbar lebendiger und poetischer Sprache hat dies Herder speziell für den Fisch z. B. zum Ausdruck gebracht. „Der Fisch schwebt und wiegt sich auf seinen Meeresflügeln, und schießt hinunter und fährt hinauf, und streicht und steueret. Ein unerreichbares Urgebilde lebendiger Schiffsbaukunst. . . . Das lebensschwangre, immer bewegliche Element, mit allen seinen lebendigen Kräften fuhr zusammen; was Fühlbarkeit in ihm war, ward organisirtes Gefühl, lebendige Gestaltung, eine dieser

Wasserwelt harmonische, thätig-genießende Empfindung. Die kleinste Silberschuppe auf dem Rücken des Fisches, wie die ganze Symmetrie seines Baues, Alles, was an ihm ist und zu ihm gehöret, ist Ausdruck dessen, was er Kraft seines Elements seyn konnte, lebendige Darstellung seines innern und äußern elementarischen Daseyns in Verhältnissen, Kräften, Gliedern" (80 f.).

Betrachten wir endlich den Menschen, der uns „das Maas und Muster der organischen Schönheit" ist (90): „Alles am Menschen ist darstellend, ausdrückend, reell bedeutend. Nicht wie in einer Schachtel wohnt des Menschen Geist, die ihn belebende, ihm angebohrne Kraft, sondern charakteristisch und energisch, ausgedrückt in seinen Gliedern, Bewegungen und Gebehrden" (85 f.). Jedes Glied spricht, und je mehr es seinem Zweck entspricht, umso vollkommener und schöner ist es; jede Bewegung, ja jede angefangene, potenzielle Bewegung, d. i. Haltung, spricht und läßt im Körper die Seele erscheinen. Wiederholt hat Herder dies ins einzelne Detail verfolgt; die Stirne des Menschen ist seine Gedankenform, die Form der Augenbrauen Ausdruck seiner Gesinnung, das Auge „der Sprecher seines Willens und Begehrens".[19] Die unteren Teile des Gesichts tragen die Züge der Notdurft und Sinnlichkeit; diese Teile zu verdecken, umgab sie „die Natur beim männlichen Geschlecht mit einer Wolke".[20] Und was in den einzelnen der Gesichtszüge zum Ausdruck kommt, wiederholt sich in der ganzen Leibesgestalt, als deren Auszug Herder das Antlitz betrachtet. Wie die Stirne, so ist die Brust des Mannes und der Busen des Weibes der Ausdruck der Gesinnung und höheren Gefühle; den unteren Partien des Gesichts entspricht der Bauch, der schon von den ältesten Zeiten her als Sitz der Begierde betrachtet worden ist (VIII, 51 ff). — So viel über die ruhende Gestalt; nun denke man sich aber dieselbe noch „in Handlung gesetzt". Das Hauptgesetz für den Ausdruck solcher Handlung ist dabei, wenigstens in der Plastik, daß jenes Glied, welches vor allem bei der Aktion in Anspruch genommen wird, also vorzüglich Bedeutung gewinnen soll, den anderen Partien gegenüber hervortrete. „Laßt einen Apollo Zorn fühlen und schreiten: so fort treten die Theile seines Körpers hervor, die

edles Selbstgefühl und Gang zu seinem Zwecke andeuten: die Nase weht lebenden Othem und macht Raum vor sich her: die Brust, ein schöner Panzer, wölbet sich edel: die muthigen, längern Schenkel schreiten: die andern Glieder ziehn sich gleichsam bescheiden zurück, denn sie sind nicht in der Handlung. Eine Gestalt soll verlangen, bitten, wünschen, flehen mit ihrem Munde; unvermerkt beugt dieser sich sanft vor, daß auf ihm Hauch, Gebet, Verlangen, Wunsch, Kuß schwebe. Selbst bis zum Ohre, wenn es horcht, erstreckt sich diese, seine Bewegung und Andeutung. Die Form des handelnden Gliedes spricht immer: ich bin da, ich würke. . . . Und dies alles sind keine Kunstregeln, keine studirte Uebereinkommniße, es ist die natürliche Sprache der Seele durch unsern ganzen Körper, die Grundbuchstaben und das Alphabet alle deßen, was Stellung, Handlung, Charakter ist und wodurch diese nur möglich werden" (VIII, 57 f.).

Mit diesem Schlußsatz ist bereits eine ganz andere, eben die wir oben als eine zweite Fundamentalfrage auf dem Gebiete der Ästhetik bezeichnen konnten, berührt. War bisher untersucht, was gefällt, und als Antwort darauf gefunden: neben dem sinnlich Angenehmen vor allem das Vielsagende, das Gehaltvolle, das unserem Vorstellungs- und Gefühlsleben Bedeutungsvolle, so ergeben sich daran naturgemäß anschließend die Fragen: In welcher Weise wird das uns Gefallende wirksam, respektive wenn das Gefallende vor allem das Bedeutsame ist: auf welchem Wege erfassen wir die Bedeutung des uns gefallenden Objekts, wie wird die äußere Form Symbol des inneren Gehalts, der Kraft, des Lebens, der Seele? Daß es sich im allgemeinen nicht um Konvention, wie etwa bei der Allegorie, handelt, die Herder in ihrer Anwendung wesentlich beschränkt wissen will (VIII, 80), wäre nach allen den früheren Beispielen schon klar; zum Überfluß hat es Herder eben in dem Schlußsatz der zuletzt angeführten Stelle deutlich ausgesprochen: um die natürliche Sprache der Seele, wenigstens bei der menschlichen Gestalt, handelt es sich. Wie aber können wir diese Sprache verstehen? Fast scheint es, als ob es dazu der Anwendung komplizierter Verstandesoperationen oder doch zum mindesten langjähriger Übung und Erfahrung

behufs richtiger Interpretation bedürfe. Das widerspricht aber doch der Tatsache, daß auch das Kind, daß auch die Naturvölker Sinn für das Schöne und zwar nicht nur für das Elementarschöne haben. In der Tat versteht aber auch schon das Kind die Sprache des Gesichtes und der Augen, und auch der „Naturmensch fällt die sichersten, feinsten Urtheile, indem er nach ihnen handelt“ (XXII, 86). Dieses Verstehen ist eben kein eigentlich verstandesmäßig vermitteltes, sondern ein unmittelbar sich vollziehendes, gefühlsmäßiges Erfassen. Die Wohlgestalt des Menschen „kann von jedem erfaßt und gefühlt werden, der, was Form des Lebens, Ausdruck der Kraft im Gefäße der Menschheit ist, in sich oder im andern fühlet“ (VIII, 56). Je näher uns ein Wesen steht, umso leichter wird ein solches sympathisches Mitfühlen oder vielmehr Insichfühlen erfolgen. Noch genauer wird diese Einfühlung (um das heute allgemein gebräuchliche Wort in den Mund zu nehmen) von Herder charakterisiert, indem sie auf das zurückgeführt wird, was heute in der Ästhetik als innere Nachahmung vielfach in den Vordergrund gestellt wird.[21] Jede Bewegung, jede Haltung einer menschlichen Gestalt wird von dem Beschauer unwillkürlich wirklich oder doch wenigstens in der Phantasie nachgemacht und erzeugt so jene Stimmung, jene Gefühle oder Begierden im Menschen, die das Beschaute nach des Künstlers Intention erfüllen und beseelen. Besonders deutlich spricht dies Herder an den folgenden Stellen z. B. aus: „Mein Arm erhebt sich mit jenem Fechterarm; meine Brust schwillt mit jener Brust, auf welcher Antäus erdrückt wird. Meine Gestalt schreitet mit Apollo, oder lehnt sich mit ihm, oder schaut begeistert empor. Laokoons und der Niobe Seufzer dringen nicht etwa in mein Ohr; sie heben meine Brust selbst mit stummem Schmerz“ (XXII, 173). Oder wieder: „Zu jeder hohen Ruhe, zu jedem großen Verhältniß erhebt sich meine mitfühlende Brust. Ich spreche mit diesen reinen Gestalten, wie mit Brüdern und Schwestern: denn ich fühle, sie sind meines Geschlechtes“ (175).

Ein solches Sichhineinversetzen und Sichherausfühlen[22] findet aber nicht nur bei menschlichen, sondern bei allen belebten Gestalten statt, und je leichter und lieber wir es tun, umso

größer wird auch unser Wohlgefallen sein. Wir erheben uns mit dem Vogel in die Lüfte, und indem uns dies mit Lust erfüllt, finden wir ihn schön, wir folgen ungern dem kriechenden, schleichenden Gewürm, und dem entsprechend mißfällt uns alles Kriechende und Schleichende. Die uns näherstehenden ähnlicheren Tiere werden im allgemeinen schöner gefunden als die weniger verwandten; nur die uns ähnlichsten, die Affen, erscheinen uns gerade besonders häßlich, eine scheinbare Ausnahme, die gegen den allgemeinen Zusammenhang des Wohlgefallens mit der Sympathie überhaupt zu sprechen scheint. Allein gerade die allzugroße Ähnlichkeit, die den Affen als Karikatur des Menschen erscheinen läßt, erweckt hier stärkere Unlustgefühle und tritt hier der Wirkung des Grundgesetzes entgegen. (Vergl. vielleicht damit den Fall, daß Rechtecke, die fast Quadrate sind, uns mißfallen, während das Quadrat in seiner Regelmäßigkeit uns besonders angenehm erscheint.) Doch unser Einfühlungsvermögen reicht noch weiter; nicht nur ins Tier, auch in den aufstrebenden Baum, in die sich entfaltende Blumenknospe fühlt sich der Jüngling, die Jungfrau gern und leicht ein. Ja selbst mit der sogenannten leblosen Natur geht es uns nicht viel anders; soll uns eben die Natur rühren, so muß sie belebt sein. Beim Bewegten ergibt sich das unmittelbar, denn „Bewegung ist die sinnliche Ankündigung des Lebens: Leben die Ankündigung der Seele“ (VIII, 100). „Der kühle Zephyr und der erwärmende Sonnenstral und der den Baum durchwehende Wind und der duftende Blumenteppich, muß uns kühlen, uns erwärmen, uns durchrauschen, uns durchduften: denn fühlen wir die Natur!“ (VIII, 99). Und ferner: „Das Auge, wenn es Wasser anblickt, fühlt es gleichsam durch Association mit dem Gefühl: es kühlt sich in demselben ab, badet sich und schwimmt in demselben“ (VIII, 100).[23] Aber selbst das Starre, vollkommen Unbewegliche wird uns, indem wir unseren Blick längs seiner Formen gleiten lassen, zum Bewegten und damit zum Belebten, zum Seelenvollen — wie uns dies eigentlich schon bei den bloß geometrischen Formen (vergl. oben) deutlich geworden ist. Herder hat dies wundervoll an den Gebirgsformationen, die wir ästhetisch betrachten, beschrieben. „Sanfte Linien fließen von Bergen zu

Bergen. Man reiset mit ihnen; das Auge hängt an ihnen und verfolgt sie. . . . Wo die Natur sich mächtig in Bergen, sanft in Thälern bezeichnet, da fliegt unser Muth in kühnem Traum empor, da wohnt im Busen des Thals unsre stille Seele" (XXII, 50).

Von hier aus wird Herders Opposition gegen die Kantsche Bestimmung des Schönen als das, was uns mit interesselosem Wohlgefallen erfüllt, erst so recht verständlich. Wenn wir uns mit unserem ganzen Inneren in das hineinversetzen, wenn wir förmlich verwachsen müssen mit dem, was uns ästhetisch gefallen soll, wie kann dann dieser Zustand als der der kühlen Beschaulichkeit gekennzeichnet werden. Nicht Interesselosigkeit, sondern eine Art Liebesleidenschaft vielmehr stellt der ästhetische Zustand dar, wie dies Herder schon bei Burke aufgefaßt findet, der doch in anderer Richtung auch gerade auf Kant bestimmend geworden war. Wenn Burke freilich so weit gegangen ist, das Schöne geradezu als das Liebeerzeugende zu bezeichnen, so lehnt Herder mit Recht diese durch Umkehrung einer richtigen Erkenntnis gewonnene Position ab.[24] In einem anderen Punkte aber könnte Herders Opposition gegen Kants Ästhetik von der Einfühlungstheorie unseres Denkers aus umso seltsamer erscheinen; ich meine Herders Kritik der Kantschen Erhabenheitslehre. Wie kann ein Denker, der wie Herder so sehr dieses Leihen der eigenen Beseeltheit in seiner Bedeutung für die ästhetische Betrachtung erfaßt hat, sich gegen Kants Lehre vom Erhabenen so energisch wenden? Scheint doch der Kern dieser Lehre gerade das subjektiv introjizierende Element zu sein: das Erhabene ist das Erhebende. Nun, wenn die Kantsche Lehre tatsächlich nichts anderes enthielte, dann hätte Herder wohl nicht viel dagegen einzuwenden — höchstens, daß Kant unter dem Erhabenen zu vieles, genau genommen voneinander wesentlich Verschiedenes, zusammengefaßt habe: Außer dem Hochaufragenden auch das Tiefhinunterreichende und wieder das weit sich Ausdehnende und Ausspannende. Die Tiefe macht aber einen ganz andersartigen Eindruck auf den Menschen wie die Höhe; vollends einen anderen die Weite: Der Anblick der Weite erhebt nicht, sondern weitet unsere Seele (z. B. der Ozean, der sich in Ruhe

befindet; XXII, 244). Allein wenn wir auch davon ganz absehen und uns nur an die Kantsche Analyse des Erhabenen halten, so sind es zwei Punkte vor allem, gegen die sich Herder wendet. 1. Daß der Eindruck zunächst immer ein unlustvoller, ein Depressionszustand sei und 2. daß das Objekt ein schlechthin Großes, Unendliches sein müsse. Wenn Kant z. B. von der Bestürzung oder einer Art von Verlegenheit spricht, die den in die Peterskirche zu Rom das erste Mal Eintretenden anwandelt, so stellt dies Herder auf Grund eigener Erfahrung direkt in Abrede. „Das wahre Gefühl des Erhabnen kennt diese Unruhe nicht; es hebt und weitet sich mit seinem Gegenstande, bis es ihn umfaßt“ (253). Und ferner: „Schlechthin groß ist nichts; jedes Große hat und gewährt Maas“ (247). „Erhaben nennen wir nicht blos, mit welchem in Vergleichung uns Alles andre klein ist, sondern auch Vieles andre“ (248).

Übrigens kommt es gar nicht so sehr auf die ungeheure Ausdehnung und Gewalt als vielmehr die Einheitlichkeit und Einfachheit an: Das kleinere Pantheon z. B. erscheint, wie Herder hervorhebt, erhabener als die große Peterkirche zu Rom. Was verleiht den Obelisken und Pyramiden den Eindruck des Erhabenen? der eine Gedanke, der in ihnen bei dem einfachsten Verhältnis herrscht; und ähnlich wirkt der „sogenannte heilige Styl der Griechen auf die Seele, . . . denn in wenigen, oft scharfen und rohen Formen giebt er ein so stark- und festgehaltenes Eins, und mit ihm das Größte, über welches die ergriffene Phantasie nicht hinaus kann . . . das Einfache giebt dem Bilde Kraft, Kraftvolle Einheit schafft und ist das Erhabne“ (XXII, 267 f.).

Vollends, wenn man wie Herder das Erhabene in der Musik aufsucht, ergibt sich, daß es zum mindesten eine starke Übertreibung ist, wenn das, was den Eindruck des Erhabenen auslöst, als das Unendliche bezeichnet wird. Glockenschall und Donner, ja schon ein ganz einfacher, einzelner Ton zur Nachtzeit wirkt erhaben, und doch handelt es sich da gewiß nicht um ein Unendliches, weder in der Intensität, noch in der Dauer. In der Musik wird die Erhebung der Seele eben durch verschiedene Mittel bewirkt, die aber alle gleich weit vom Unendlichen entfernt bleiben. So, wenn die Töne sich sukzessive

sammeln, steigern und hinaufschwellen oder wenn umgekehrt dieses Meer von Tönen zögernd zur Ruhe kommt, oder aber, wenn uns Stimmen in ein Labyrinth führen, in dem wir uns verloren glauben, bis sich mit einem Male leise oder prächtig uns ein Entkommen eröffnet. In allen diesen sehr verschiedenen Fällen haben wir wenigstens verwandte Gefühle der Erhebung, Befreiung und Vollendung. Muß aber jemand, um diese Gefühle zu erlangen, sein Gemüt schon mit mancherlei Ideen erfüllt haben? wie Kant es haben will, und vor allem „muß sein Gemüth die Sinnlichkeit verlassen“ und sich mit höheren Vernunftideen beschäftigen? So fragt Herder mit Recht (XXII, 244), und hier liegt eben der fundamentale Punkt, gegen den seine Opposition sich kehrt, das Hereinspielen des Transzendenten bei Kant. Genau genommen ist bei Kant das Erhabene gar nicht das Erhebende, sondern das, sinnlich genommen, uns Niederschlagende und Niederdrückende, über das wir uns nur als Vernunftwesen erheben; nicht das, was uns erhebt, sondern das, was uns zur Überhebung Gelegenheit gibt. Es verdient vielleicht im Anschluß daran noch hervorgehoben zu werden, daß Fechner bezüglich der Erhabenheitslehre Kants eine ganz ähnliche Stellung neuerdings eingenommen hat wie Herder; auch er wendet sich dagegen, daß die Furchtbarkeit zum Erhabenen gehöre und die Unendlichkeit eine wesentliche Rolle spiele; auch er setzt wie Herder an die Stelle der Unendlichkeit die Einfachheit und Einheitlichkeit, wie dies allerdings auch sonst viele andere schon zu Herders Zeiten (Winckelmann, Jean Paul) getan haben.

Nicht weniger als die Tatsachenfrage oder die Untersuchung dessen, was gefällt, und die psychologische Frage nach dem Wie des Gefallens hat Herdern endlich auch die Frage nach der Natur des Gefallenden, die Bestimmung des Wesens des Schönen interessiert, eine Frage, mit der wir, wie schon oben hervorgehoben, den Boden der Metaphysik betreten. Freilich gilt von Herders Versuch, diese metaphysische Frage zu lösen, erst recht das, was er über die Methode der Ästhetik überhaupt sagt. Nicht von oben herab, nicht deduktiv, sondern von einzelnen Fällen aufsteigend, von empirischer Grundlage aus sucht er, nach induktiver Methode fortschreitend, das Wesen

des Schönen zu bestimmen. Versuchen wir zunächst das Schöne im höheren Sinne, das Bedeutungsvolle und das unmittelbar sinnlich Gefallende unter einen gemeinsamen höheren Begriff zu bringen, so ergibt sich als Gesamtcharakteristikon: Das Schöne gehört zum Angenehmen, ist lusterregend. Lust erregt aber das, was unser Dasein erweitert, kräftigt und stärkt, was unser Wohlsein in irgend welcher Art befördert. Nennen wir all das mit einem zusammenfassenden Namen das dem Subjekt Harmonische, so haben wir eine durchgehende, unentbehrliche Bedingung für das uns ästhetisch Gefallende gewonnen: die Harmonie zum Subjekt. Nun ist vor allem von dem, was unseren Sinnen sich aufdrängt, klar, daß es bei einer gewissen Beziehung zu unseren Sinnen, unserer Natur harmonisch sein und uns darum schön erscheinen müsse — es ist dies das Elementarschöne. Allein bei den meisten Eindrücken des Schönen spielt jene Beziehung zu den Sinnen, wie wir gesehen haben, keine oder doch nur eine sehr geringe Rolle; wenn es trotzdem auch als das uns Harmonische bezeichnet werden kann, d. h. wenn es auch unser Wohlsein befördert, so kann sich dies nur durch Sympathie erklären lassen. Wohlsein durch Sympathie kann in dem Menschen jedoch nur wieder durch Wohlsein eines Lebewesens erregt werden, sei es, daß ein solches Wohlsein wirklich vorhanden, sei es, daß es bloß vorausgesetzt oder in das Objekt hineingedacht werde. Die reale, objektive Voraussetzung für dieses Wohlsein ist aber die innere Vollkommenheit des Organismus, ist die Bestandheit des bezüglichen Objekts, die, wie sich in der Naturphilosophie Herders gezeigt hat, im allgemeinen durch ein gewisses Maximum oder Minimum charakterisiert erscheint. So kommt also auch Herder zu jenem Begriff der Vollkommenheit, der bei verschiedenen Ästhetikern des 18. Jahrhunderts in der Definition der Schönheit eine so große Rolle gespielt und gegen den Kant sich mit aller Schärfe gewendet hatte. Bei Herder ist es offenbar jene Vollkommenheit, die in der hervorstechendsten Weise jedem gesunden Organismus zukommt und in der Unterordnung aller Teile und ihrer Funktionen zum Zwecke des Ganzen besteht — eine Vollkommenheit, die sich daher auch als Einheit in der Vielheit bezeichnen läßt. In der Tat finden wir

auch diese namentlich von Sulzer gebrauchte Formel vielfach von Herder benützt als charakteristisches Kennzeichen des Schönen. Freilich deckt sich für Herder Schönheit durchaus noch nicht mit innerer Vollkommenheit; diese ist nur eine unnachläßliche (um den Kantschen Ausdruck zu gebrauchen) respektive notwendige, aber durchaus nicht ausreichende Bedingung für das Bedeutsam-Schöne. Es gehört dazu die andere, zuerst herausgehobene Bedingung, die Harmonie mit dem Subjekte nämlich. Was uns in diesem höheren Sinne harmonisch sein soll, muß in sich vollkommen sein; aber umgekehrt braucht das in sich Vollkommene (oder wie es Herder auch einmal mit einem vielleicht etwas gewagten Ausdruck bezeichnet), „das an sich Schöne" uns nicht harmonisch zu sein, braucht nicht auch ein „uns Schönes" zu sein (XXII, 78). Gerade die feste Bestandheit eines Dinges kann uns umgekehrt disharmonisch, uns feindlich sein, dann erscheint uns das Objekt häßlich, ja widrig (52). So haben wir also zwei Bedingungen, eine objektive und eine subjektive, die nur zusammenwirkend das Schöne konstituieren und so die folgende Definition der Schönheit liefern: Schönheit ist „der leibhafte Ausdruck einer körperlichen Vollkommenheit, ihr selbst und unserm Gefühl harmonisch" (51).[25] Hier fällt vielleicht nur noch die Bestimmung „der leibhafte Ausdruck" auf; sie entspricht in der Tat noch einem Moment, das wir bis jetzt übergangen hatten und das Herder gelegentlich noch als dritte Bedingung eigens formuliert hat (104). Es ist das jene Eigentümlichkeit des Objekts, welche die Sympathie beziehungsweise innere Nachahmung ermöglicht oder doch zum mindesten erleichtert: die innere Vollkommenheit muß sich äußerlich darstellen, reell ausdrücken. Alles zusammenfassend können wir also nunmehr sagen: Wesenheit oder innere Bestandheit des Dinges, reeller Ausdruck derselben und endlich Harmonie dieses Ausdrucks zur Natur und den Kräften des ästhetisch genießenden Subjekts sind die drei Momente, welche Herder einmal den vier aus der Kategorientafel in die Kritik der Urteilskraft herübergenommenen Momenten entgegenstellt, nach denen Kant den Eindruck des Schönen zu charakterisieren unternommen hatte. Diese vier Momente der Kritik

hat Herder seinen Bestimmungen des Schönen gegenüber als „vier zerfallende Lufträder“ bezeichnet (104).

Zum Schlusse sei noch auf den engen Parallelismus von Herders ästhetischen Grundpositionen mit denen seiner Erkenntnislehre hingewiesen — ein Parallelismus, der letzten Endes mit der gemeinsamen Fundierung jener beiden Disziplinen in Herders Metaphysik zusammenhängt.[26] Wenn wir in Herders Sinn einerseits das unmittelbar Schöne, anderseits das mittelbar Gefallende, respektive also das Sinnlich-Schöne und das Bedeutsam-Schöne anzuerkennen hatten, so entspricht dies der Anerkennung des Sensualismus ebensowohl wie des Rationalismus auf dem Erkenntnisgebiete, der Anerkennung zweier Erkenntnisquellen, der Sinne und des Verstandes. Aber noch mehr. Wie die Sinne uns nicht etwas völlig anderes lehren als der Verstand, sondern nur die mehr oberflächlichen Äußerungen des durch die Sinne unmittelbar nicht erfaßbaren Kerns, so ergab sich auch in der Ästhetik, daß schon in den einfachsten Formen, die bloß sinnlich-angenehm zu wirken scheinen, das nicht sinnlich erfaßbare Bedeutsame hindurchschimmere und zur Geltung komme. Das Bedeutsame der Ästhetik fällt aber direkt mit dem Wesenskern des Objekts in der Erkenntnislehre zusammen — es ist die innere lebendige Kraft des bezüglichen Dings. Und auch das Mittel, diese innere Kraft zu erfassen, ist für den ästhetischen und theoretischen Betrachter das gleiche: es ist die Introjektion des eigenen Inneren. Nur die Art und Weise der Anwendung dieses Mittels ist eine verschiedene und entspricht der Proportion, daß sich die Ästhetik zur Logik so verhalte, wie das Fühlen zum Denken. Im Erkenntnisprozesse stellt sich die Introjektion als Analogieschluß, im ästhetischen Genusse als Sympathie oder als unmittelbar gefühlsmäßige Hineinversetzung dar. Übrigens ist auch im theoretischen Felde der Prozeß vielfach nicht so vermittelt, nicht so sehr ein eigentlicher Schluß, als vielmehr ein solches sich Hineinversetzen; ja gerade in diesem Zusammenhang braucht Herder selbst gelegentlich den Ausdruck „sich einfühlen“[27] (VIII, 104). — Endlich müssen wir noch das für Herder besonders charakteristische Handinhandgehen des subjektiven und objektiven Elements in der Ästhetik

und Erkenntnistheorie hervorheben. Jener Analogieschluß, der die Erkenntnis des Inneren der Dinge vermitteln soll, hat, wie Herder selbst es gelegentlich hervorhebt, zunächst bloß subjektive Geltung, aber er zweifelt nicht, daß dieser auch eine objektive entspricht, wie das in seiner Anschauung von der Gleichartigkeit der ganzen Natur begründet liegt. Ganz ebenso besagt das Bedeutsam-Schöne zunächst nur das erregte subjektive Wohlsein, allein dieses sympathische Wohlsein kann nach Herder nur durch das Wohlsein des Objekts, respektive bei leblosen Objekten nur durch die innere Vollkommenheit und Bestandheit des betrachteten Gegenstands erzeugt sein. Mit einem Worte, für Herder ist das Subjektive ein stets auch objektiv Begründetes, das „für uns Schöne“ ist immer zugleich auch ein „an sich Schönes“.

XVIII. Abschnitt

Zur Ethik und Pädagogik

Zum Schlusse möge noch Herders pädagogisch-didaktischer Standpunkt, insofern er mit seinen philosophischen Anschauungen in engstem Zusammenhange steht, kurz berührt werden. Herder war allerdings durch äußere Verhältnisse schon auf die didaktische Wirksamkeit hingedrängt worden. Als Pädagoge trat er ins öffentliche Leben ein, da er durch Hamanns Vermittlung zum Kollaborator an der Domschule in Riga ernannt worden war; als Pädagoge wirkte er, da er auf dem Höhepunkte seines Schaffens überhaupt stand: war er doch in Weimar ephorus scholarum geworden, und in dieser Stellung zur Schule war er als Pädagoge tätig bis an sein Lebensende. An die Rigaer Tätigkeit schließt sich der Entwurf einer Idealschule im Reisejournal an, aus seiner Stellung in Weimar gingen die sogenannten Schulreden hervor. Allein Herder hatte ein noch viel innigeres, innerlicheres Verhältnis zur Pädagogik, als es durch diese Berufswirksamkeit allein bedingt gewesen wäre: Herder war durch und durch Lehrer. Ein Lehrer der Menschheit wollte er von allem Anfang sein, in der Schule, auf der Kanzel, in seinen Schriften als Philosoph.

Umso begreiflicher ist es, daß seine vom pädagogischen und allgemeinphilosophischen Standpunkt geäußerten Ansichten vielfach Hand in Hand gehen, wie sich dies z. B. durch den Vergleich der Preisschrift „über den Einfluß der schönen in die höhern Wissenschaften“ mit gewissen, in Weimar gehaltenen Schulreden in überraschender Weise zeigt.[1] Freilich ist ein solcher Zusammenhang schon an und für sich in der Natur der Pädagogik begründet, deren Mittel durch die Psychologie,

deren Ziele durch die Ethik gegeben werden. Und welche zentrale Rolle gerade die Psychologie für den ganzen Umkreis von Herders philosophischen Anschauungen spielt, erhellt wohl aus den bisherigen Darlegungen zur Genüge. Anders freilich scheint es mit der Ethik zu stehen. Über diese Disziplin hat sich Herder nirgends im Zusammenhang verbreitet, und auch sein ursprünglicher Plan, sich mit Kants Kr. d. praktischen Vernunft in ähnlicher Weise auseinander zu setzen, wie er dies mit den beiden anderen Kritiken getan hatte, blieb unausgeführt,[2] nur ein kleiner Abschnitt in der Kalligone über das sittlich Erhabene neben vereinzelten Bemerkungen in der Metakritik können als Lückenbüßer in dieser Richtung betrachtet werden. Nun, das Unterbleiben eines solchen dritten Oppositionswerkes hat gewiß in erster Linie persönliche Gründe, Gründe mehr äußerer Natur (Herder war vor allem des Streites müde geworden), allein daß Herder auch früher niemals eine speziell ethische Probleme behandelnde Arbeit geschrieben hat, hat denn doch eine tiefere innere Begründung, die mit dem zusammenhängt, was im vorigen Abschnitt über Herders Verhältnis zur Logik, Ästhetik und den Normwissenschaften überhaupt gesagt worden ist. Weil seine ganze Philosophie ethisch gerichtet ist, darum bedurfte es keiner besonderen Ethik, die ja für Herder doch nur als eine Art Naturlehre, aber niemals als eigentliche Normwissenschaft möglich gewesen wäre. In der Tat weisen die zerstreuten Bemerkungen über Ethik, wie insbesondere jene, welche sich gegen Kant wenden, nach dieser Richtung. Kants kategorischem Imperativ: „Handle stets so, daß die Maxime deines Handelns zum allgemeinen Naturgesetz erhoben werden könnte," hält er den Satz entgegen: Deine Tat soll das allgemeine Naturgesetz, bedingt in deiner Existenz und Situation, ausdrücken. Der kritischen Maxime ferner: Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als auch in der Person eines jeden Andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst, stellt er das Gebot entgegen: Wie alles in der Natur Mittel ist, so soll auch dein Leben als Mittel zum Zweck des Ganzen der Menschheit angewandt und aufgeopfert werden, da du als Mensch der Natur und speziell ihrem

edelsten Teile, der Menschheit, angehörst.[3] Dem Egoismus, den Herder von der Kantschen Maxime befürchtet, stellt er also hier das soziale, altruistische Moment entgegen.

Die einseitige Betonung des Egoismus war es ja auch, die ihn gegen Larochefoucauld und Helvetius Stellung nehmen ließ, deren Maximen er als die „kälteste Philosophie" bezeichnet. Nicht als ob Herder die fundamentale Bedeutung der Selbstliebe verkannt oder sie gar hätte ausgemerzt wissen wollen; betont er doch selbst immer wieder den Selbsterhaltungstrieb als die Grundeigenschaft aller Lebewesen (XIII, 155, 319, 337 u. s. w.). Aber dagegen wendet er sich, daß man aus diesem Selbsterhaltungstrieb ein notwendigerweise zunächst feindliches Verhalten der Menschen untereinander ableite, oder daß der Egoismus nur auf Umwegen durch einen Altruismus beschränkbar gedacht werde. Vielmehr ist Herder überzeugt, daß es im Menschen wie übrigens, wenn auch im geringeren Grade, in allen Lebewesen neben dem Selbsterhaltungstrieb noch einen zweiten ebenso ursprünglichen Trieb, den der Teilnehmung und Mitteilung an Andere gebe: „Der Mensch ist also zur Gesellschaft gebohren" (XIII, 159). Allein nicht nur nicht gegensätzlich stellt sich der Egoismus dem Altruismus gegenüber, vielmehr stehen sie, wie Herder an verschiedenen Orten durch verschiedene Betrachtungen gezeigt hat, im engsten Zusammenhang und ist der Egoismus die notwendige Grundlage und unentbehrliche Voraussetzung für den Altruismus, mit dem er zusammen „die beiden Pole der ganzen praktischen Philosophie" ausmacht. Alle sozialen Gefühle nehmen ihren Ausgang von den Gefühlen, die sich auf die uns Nächststehenden, unsere Verwandten und Freunde, beziehen, sowie alle gesellschaftlichen Verbände (auch den Staat miteingerechnet) in der Familie wurzeln. Den ersten Ausgang nimmt demnach der Altruismus von der Mutterliebe, die sich bei „allen unverdorbenen Nationen der Erde", ja selbst im Tierreiche findet; im Muttergefühl sehen wir aber eine deutliche Erweiterung der Selbstliebe. „Nicht weil es liebenswürdig ist, liebet die Mutter ihr Kind, sondern weil es ein lebendiger Theil ihres Selbst, das Kind ihres Herzens, der Abdruck ihrer Natur ist" (XIII, 328, vgl. 158 f.). Und nur in etwas mehr abgeleiteter Weise liebt

auch der Vater sich selbst im Sohne, den er nach sich erzogen und der seinen Namen, sein Dasein weiter tragen wird. Und ähnlich verschmelzen auch wahre Freunde zu einer Einheit: Gemeinschaftlich bestandene Gefahr, gemeinschaftlicher Genuß der Mühe bilden hier das zwei Menschen immer mehr zusammenschließende Band (XIII, 331 und insbes. auch XV, 310 ff.). Sie allein ermöglicht, daß wir die Andern als Teil unseres Selbst empfinden, oder umgekehrt uns in sie hineinzufühlen vermögen. Dadurch aber geht das Selbstgefühl eben in Mitgefühl über (XIII, 339; VIII, 200). Neben dieser evolutionistischen Betrachtung tritt gelegentlich eine ganz andere hervor, die ich als spezifisch psychologische bezeichnen möchte, insofern sie offenbar auf eine charakteristische Grundeigentümlichkeit des Gefühls sich stützt, auf die Expansion des Gefühls. Infolge des eigenen Glücksgefühls will man auch seine Umgebung glücklich wissen; wo also Sympathie mangelt und Argwohn und Mißgunst an ihre Stelle getreten sind, dort ist für Herder ein deutliches Zeichen gegeben der eigenen Bedürftigkeit, des Kummers und der Not des Betreffenden (XIII, 337 f.).

Ist aber das eigene Glück die Grundlage oder wenigstens eine der Grundlagen des Glückes der Mitmenschen, dann ist es durchaus berechtigt und jedenfalls nicht widerspruchsvoll, wenn Herder, den wir Kants Maxime gegenüber ein altruistisches Prinzip formulieren sahen, an anderen Stellen wieder die Ausarbeitung der individuellen Persönlichkeit als die erste Lebensregel formuliert. Dabei geht Herder davon aus (als einer tatsächlichen Beobachtung), daß der Mensch oft ein Bild von sich habe, aber nicht wie er ist, sondern das vielmehr dem entspricht, was er kann und sein soll; jene erste Lebensregel verlangt dann: „Werde dieser Form inne, drücke sie aus, und tue von dir, was du eigentlich nicht selbst bist.“[4] Es entspricht dies wohl einigermaßen der Spinozistischen Ethik, wonach ja der Mensch als Modus der Substanz seine modale Natur immer mehr abstreifen und so den substantiellen Kern herausarbeiten, zur Substanz selbst werden solle. Psychologisch genommen, handelt es sich hier offenbar doch um ein Ideal, um eine Norm, — der naturalistische Standpunkt in Herders

Ethik ist somit eigentlich verlassen. Allein für Herders objektiven Idealismus ist eben das Ideal hier wie überhaupt das wahrhaft Reale, die eigentliche oder reine, wahre Natur des betreffenden Menschen. (Als Personifikation dieser Natur sah Herder die Gewissensstimme, beziehungsweise den Genius oder Dämon der antiken Welt an.)[5] Und somit bleibt das Gebot „folge der Natur“ auch hier in Geltung.

Von einem Gebot im Sinne eines dem sinnlichen Menschen und seinen Neigungen gegenübertretenden Sittengesetzes kann freilich nicht die Rede sein; denn würde es uns von außen aufgedrängt werden und seine Befolgung durch Lohn oder Strafe erzwungen werden, so würde Herder dies ebensowenig als wahres Sittengesetz gelten lassen wie Kant. Bezeichnet er doch gelegentlich Furcht vor Gesetz und Strafe als das genaueste Merkmal tierischer Menschen (XIII, 163). Zwar verschmilzt im Begriff der Humanität als des Ziels des Menschen und der Menschheit Tugend und Glückseligkeit, und es könnte somit scheinen, als ob Herder als Anhänger einer auf berechnend egoistischer Grundlage ruhenden Ethik betrachtet werden sollte. Allein es wäre dies ein grobes Mißverständnis. Nicht seine Glücksmöglichkeiten soll der Mensch abschätzen und danach sein Verhalten regeln, vielmehr soll er nur seine innere Natur erkennen und ihr folgen. Das allein will Herder, und er ist nur infolge seines Optimismus überzeugt, daß jener Weg vermöge der allgemeinen Welteinrichtung von selbst zur Glückseligkeit führen werde. Eine Tugend um des äußeren Lohnes willen kommt also für Herder jedenfalls nicht in Betracht; davon aber, daß der Mensch selbst sich einen solchen Imperativ gegen seine natürlichen Neigungen auferlegen könnte,[6] kann eo ipso nicht die Rede sein auf einem Standpunkt, wo ein dem kausalen Gesetz entnommenes Reich der Freiheit, eine außernatürliche Freiheit nicht anerkannt wird.

Am schroffsten hat sich Herder gegen die Annahme einer absoluten Freiheit im „Erkennen und Empfinden“ ausgesprochen, wo er als den „ersten Keim zur Freiheit“ das Gefühl bezeichnet, „daß man nicht frei sei und an welchen Banden man hafte?“ (VIII, 202). Später freilich betont er diese Unfreiheit des Menschen nicht mehr, ja scheint dem in späteren Werken ge-

radezu zu widersprechen, wenn er die Freiheit als ein spezielles Gut für den Menschen in Anspruch nimmt und sie als unentbehrliche Grundlage der Moral erklärt. Sehen wir jedoch genauer zu, so handelt es sich nicht um einen totalen Wandel der Anschauung, sondern nur um eine Verschiebung des Standpunktes, aus dem heraus er nunmehr die Sachlage betrachtet und beurteilt. Wenn er z. B. den Menschen im Gegensatze zum Tiere, das von diesem oder jenem bestimmten Instinkt beherrscht wird, Freiheit zuspricht, so hat er den größeren Spielraum im Auge, der dem Menschen zur Verfügung steht, die größere Beweglichkeit und Vielseitigkeit seiner Neigungen (XIII, 109 f.). Auch für den Menschen spielen sinnliche Neigungen und tierische Triebe eine große Rolle, aber daneben kommen auch höhere Motive und Vernunfttriebe in Betracht, und es läßt sich von vornherein nicht sagen, welche die Oberhand gewinnen, beziehungsweise behalten. In der Tat geht auch bei Herder, wo er von dem Vorzug des Menschen gegenüber dem Tiere spricht, stets mit der Freiheit die Vernunft Hand in Hand. Ganz ähnlich wie er früher in Übereinstimmung mit Spinoza es ausgesprochen hatte, daß „je tiefer, reiner und göttlicher unser Erkennen ist, desto freier unsre Freiheit“ (VIII, 102), sagt er später: „Wer der Vernunft und Billigkeit dient, kommt der Nothwendigkeit zuvor“ (XVI, 120) und bezeichnet die Entsagung gegenüber blinden Trieben, die Überwindung der Eigenliebe zu Gunsten des Vaterlandes, der ganzen Menschheit und Ähnliches als die kraftvollsten Bestrebungen der Selbstbestimmung, die freilich nur bei wenigen zu finden seien, die eben allein den Namen „unsterblicher freier Göttersöhne auf Erden“ verdienten (XIII, 149 f.). Aus alledem ersieht man deutlich, daß Herder hier keine transzendente, absolute Freiheit im Sinne eines empirischen Indeterminismus verteidigt, sondern nur eine relative, mit dem Determinismus wohl vereinbare Freiheit, eine verminderte Abhängigkeit von roh-sinnlichen Motiven. Damit hängt es enge zusammen, wenn er an anderen Stellen betont, daß der Mensch nicht völlig von außen her bestimmt sei und daß es umgekehrt, wenn er wie ein geworfener Stein ausschließlich einem äußeren Mechanismus unterworfen wäre, überhaupt keine Moralität geben

könnte (XV, 270). „Umstände können uns, wie das Meer die Schiffe, hier festhalten, dort gewaltig fördern; Schiff und Segel, Compaß, Steuer und Ruder sind aber doch unser" (XVI, 124, vgl. auch 355). Nicht ein Spielball der Elemente braucht also unser Lebensschiff zu werden, vielmehr vermögen wir es nach unseren Zielen mit unserem Steuer zu lenken. Aber so wie dieses Ziel eine Küste sein und das Ruder dem Elemente, in dem wir uns bewegen, angepaßt sein muß, so muß auch das sittliche Ziel und die Sittenregel, an die wir uns halten sollen, innerhalb des Kreises der menschlichen Natur liegen. „Wer die Menschheit hypermoralisirt, hat sie exmoralisiret," und darum läßt sich Herder im Tone herber Bitterkeit Kant gegenüber vernehmen: „Eine Heiligkeit, die über der menschlichen Natur liegt, liegt auch außer ihr; Visionen ins Rein-Übersinnliche zu einer Bedingungslosen Pflicht aus Bedingungsloser Freiheit nach einem Bedingungslosen Gesetz, das über meine Natur hinaus ist, und nach welchem sie doch als nach einem Unerreichbaren immer hascht und greift, sind Katheder-Erhabenheiten, die nichts als anmaassende Schwätzer gebähren" (XXII, 276). Da aber ein Gesetz, wie Herder ebenfalls hervorhebt, ohne Motive nicht befolgt werden kann, so ergibt sich daraus die Unmöglichkeit einer überempirischen, nicht naturalistischen Ethik überhaupt für ihn. Oder mit Schiller zu reden, dem hier Herder deutlich vorgegriffen hat,[7] nicht mit Würde gilt es zu handeln, sondern mit Anmut; an die sinnliche Natur des Menschen muß angeknüpft werden, und diese natürlichen Neigungen müssen durch entsprechende Vorbilder und vielfache Gewöhnung auf die gesunde Bahn gelenkt werden. Die Sinne und Leidenschaften können ja allerdings „die größten Feinde des Guten und der Wahrheit werden", aber sie können auch „zu tüchtigen Freunden geordnet" werden, und dann „ist die Sache gemacht". „Das ist die wahre Weltweisheit, die durchaus den Sinnen nicht nur nicht widerspricht, sondern sie vielmehr berichtigt, ordnet und bestätigt" (IX, 297). Und eben dazu dienen die Künste und schönen Wissenschaften, denn sie sind oder sollen sein Ordnerinnen der Sinne, der Einbildungskraft, der Neigungen und Begierden; denn sie bilden die Gefühle der Menschlichkeit in uns. Und wie Schiller

zehn Jahre später in den „Künstlern“ sagt: „Nur durch das Morgentor des Schönen dringst du in der Erkenntnis Land,“ so hören wir bei Herder: „Wie die Morgenröthe vor der Sonne vorhergeht, und Frühling und Saat vor der Ernte hergehen müssen: so die schönen vor den höhern Wissenschaften. Sie streuen aus, was die letztern ernten: sie geben schönen Schein, diese wärmen und leuchten mit ihrer ganzen Wahrheit.“ [8]

Diese in der Ethik eingenommenen grundlegenden Positionen finden wir denn nun auch in den pädagogisch-didaktischen Anschauungen wieder. Auch die Erziehung soll der Natur folgen, wie es Rousseau schon gelehrt hatte, und höchstens ihren Gang unterstützen, aber nicht umändern; auch bei ihr soll einerseits das soziale Moment, der Gemeingeist, und anderseits die Individualität gepflegt werden; auch der Unterricht soll mit der ästhetischen Bildung Hand in Hand gehen. Aber eben weil die Erziehung der Natur folgen soll, so muß sie umsomehr vor allem an der Lehre von der Natur der menschlichen Seele, d. i. an der Psychologie sich orientieren. Gleich die Antwort auf die fundamentale Frage nach der Möglichkeit einer erziehlichen Beeinflussung überhaupt und nach den zu erwartenden Grenzen einer solchen ist offenbar abhängig von den Anschauungen, die man sich über die menschliche Seele gebildet hat. Herder scheint sich hier als Didaktiker — theoretisch wenigstens — den weitestgehenden Hoffnungen hingegeben zu haben, und zwar nicht nur als ganz junger Lehrer, sondern auch ein Menschenalter später als Inspektor des Weimaraner Gymnasiums. So sagt er im Reisejournal: „Ein Buch über die Erziehung sollte bestimmen, welche und in welcher Ordnung und Macht diese Eindrücke sollten gegeben werden! daß ein Mann von Genie daraus würde, und dieses sich weckte“ (IV, 455); und 1798 in einer Schulrede (XXX, 248): „Denn wodurch haben sich die großen Geister, die vesten Seelen aller Zeiten ausgezeichnet? Wesentlich waren sie nicht anders gebaut, wie andre Seelen; aber sie hatten ihre innere Organisation geregelt, gestärket; sie konnten einen Gedanken länger vesthalten und von allen Seiten verfolgen, eine und dieselbe Arbeit länger, kräftiger treiben; sie hatten sich mehr geübet.“ Aber bei aller Über-

einstimmung bezüglich des Optimismus zeigt sich anderseits ein Interessengegensatz bezüglich des wesentlichen Bildungsfaktors oder vielmehr des wichtigsten Unterrichtsmittels: 1769 ist es die richtige Wahl und Aufeinanderfolge der dargebotenen äußeren Eindrücke, 1798 ist es die Selbstübung der eigenen Kräfte — ein Gegensatz, der Herders spätere Entfernung vom sensualistischen Mechanismus und seine Zuwendung zum organischen Dynamismus deutlich widerspiegelt. Übrigens hatte Herder auch in jener früheren Periode die Aktivität des menschlichen Geistes durchaus nicht völlig übersehen, nur für die ersten Kinderjahre und die entsprechenden Unterrichtsstufen vielleicht etwas unterschätzt, auf welche sich die obige Bemerkung bezieht.

Aus dieser Frühperiode stammt auch seine Ableitung der Notwendigkeit dreier verschiedener Unterrichtsstufen, die er im engsten Anschluß an seine psychologischen Anschauungen entwickelt.[9] In der Kindesseele treten vor allem die Sinne und das Gedächtnis in die Erscheinung, der Knabe ist durch Einbildungskraft, der reife Jüngling durch abstraktes Denken, durch Vernunft ausgezeichnet. Dementsprechend verlangt Herder die Gliederung des gesamten Unterrichts in drei Unterrichtsstufen, wo die sozusagen gleichen Materien: Natur, Geschichte, Sprache, Religion resp. Philosophie in je entsprechend modifizierter Behandlung wiederkehren. Denn die Ordnung der Natur wird nach Herder ebensosehr umgekehrt, wenn nicht die Kräfte auch wirklich gepflegt werden, mit denen das bezügliche Lebensalter von Natur aus ausgestattet ist, wie ferner, wenn man ein folgendes Lebensalter gleichsam vorausnimmt, oder wieder in ein schon verlebtes zurückkehrt oder endlich „alle auf einmal nimmt". Zurückbleiben, vorzeitige V e r a l t u n g, Leere, Übersättigung sind die jeweils entsprechenden traurigen Folgeerscheinungen (IV, 450). Herder hat darnach die Behandlungsweise der einzelnen Gegenstände auf den verschiedenen Stufen ins einzelne skizziert, worauf hier jedoch nicht näher einzugehen ist, da es sich nicht um seine speziellen didaktischen Vorschriften, sondern ausschließlich um seine prinzipiellen Positionen handelt.[10] Die Forderung der Ausbildung der Sinne führt zunächst zur Betonung des Anschauungsunterrichtes (Vorführung der Naturobjekte in natura oder wenigstens in guten

Bildern im naturhistorischen und geographischen Unterricht) und der Ausbildung manueller Fertigkeiten (Zeichnen, Handhabung einfacher Instrumente, Besuch von Werkstätten etc.) und dementsprechend zur möglichsten Hinausschiebung des abstrakten und rein begrifflichen Unterrichts. Dadurch ist namentlich auch Herders Stellung zum formalen Unterricht in der Mathematik und in den Sprachen bestimmt. Besonders radikal ist nach dieser Richtung der junge Herder mit seinem Entwurf einer Realschule:[11] Die mathematischen Begriffe sollen sukzessive aus der praktischen Anwendung in der Geographie und Physik gewonnen werden. Der fremdsprachliche Unterricht soll nicht mit einer toten, sondern mit einer lebendigen Sprache begonnen werden, wie etwa dem Französischen, das nach der praktischen Methode gelehrt werden solle; zuerst bloße Konversation, dann geschmackvolle Lektüre und erst auf dritter Stufe — denn auch hier hält Herder die Dreistufigkeit fest — Grammatik. Und ganz ähnlich soll auch der Unterricht in den antiken Sprachen gehandhabt werden, auch sie sollen als lebendige Sprachen, d. h. als Sprachen, die in den Meisterwerken fortleben, gelehrt werden; nur daß natürlich nicht mit Sprechen, sondern mit Lesen zu beginnen ist. Die Grammatik soll nicht den Anfang, sondern das Ende bilden, aus der geläufig gewordenen Sprache die grammatische Regel, soweit auf sie überhaupt eingegangen wird, abstrahiert werden. Als der eigentliche Zweck aber des antiken Unterrichts erscheint dem jungen Herder die Erschließung der antiken Geistes- und Kulturwelt. Einen etwas anderen Standpunkt vertrat Herder freilich, als er die Oberaufsicht des Weimaraner Gymnasiums inne hatte. Zwar ist für ihn auch dann noch die Lektüre der Alten nur insofern ersprießlich, als aus ihr Geschichte und Moral gelernt werden (XXX, 244), allein daneben wird auch das formal Bildende des Stils der alten Klassiker hervorgehoben (146, 177). Jedenfalls aber soll der Unterricht nun doch nach grammatischer Methode erfolgen; denn „die Regeln der Grammatik sind Nägel“, die „selbst wenn sie mit Gewalt hinausgerißen würden, Spuren nach sich“ lassen (56).

Diese Abänderung seiner Anschauungen nach der angedeuteten Richtung hängt zum Teil mit der schon oben erwähnten

stärkern Betonung der Aktivität der menschlichen Geisteskraft zusammen: Nicht Kenntnisansammlung, sondern Kräfteentfaltung oder Übung ist es, was jetzt für Herder als ephorus scholarum das Losungswort wird. Immer wieder betont er in seinen „Schulreden“ [12] die Bedeutung der Übung und der Übungen in den verschiedenen Disziplinen und Richtungen, im mündlichen und schriftlichen Ausdruck, in der aufmerksamen und genauen Erfassung der Beobachtungen, in der geschickten Handhabung der mechanischen Hilfsmittel u. s. f. Wiederholt knüpft er an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes Gymnasium an: Gymnasium heißt Übungsort. Und wenn schon den öffentlichen Schulen die körperlichen Übungen meistens entnommen seien, was Herder, der von dem Grundsatz mens sana in corpore sano durchdrungen ist, höchlichst bedauert, so sollen doch wenigstens alle Geisteskräfte in harmonischer Weise geübt werden. Die Pflege der Übung im Gymnasium ist es, was insbesondere auch bewirkt, daß Herder sie als Unterrichtsanstalten viel höher bewertet als die Universitäten, wo im allgemeinen nicht geübt wird, vielmehr „wo im Allgemeinen nur hörende Ohren und schreibende Finger in Bewegung gesetzt werden und es jedem Jüngling überlassen bleibt, aus dem Kohl, den er sich täglich von fünf Wiesen sammlete, sich selbst ein Gericht zu bereiten. Wehe, wenn er ein ungeübter Koch ist! In seinem Haupt, wenn das Zusammengetragne ja dahin gelangt, wird ein böses Geköchs werden“ (261). Mit Recht vermißt Herder also die heute immer mehr platzgreifende seminaristische Einrichtung an der Hochschule gegenüber dem bloßen Vorlesungswesen, das keinerlei Kontakt zwischen Lehrer und Hörer ermöglicht. „Auf Universitäten kennt der Lehrer seine Zuhörer kaum; er lieset, wie es heißt, und sie hören; er ist Profeßor, d. i. Ausredner der Wißenschaft, sie sind Akustiker, die von einem zum andern, von Kephas zu Apollo wandern und hören was er profeßorirt“ (260).

Von der entscheidenden Bedeutung der Übung durchdrungen, hat sich Herder in der Weimarer Zeit auch energisch gegen alle Methoden gewendet, die das Lernen allzusehr erleichtern sollen, also insbesondere auch gegen das spielerische Unterrichtswesen eines Basedow und der anderen Philanthropen, deren

Standpunkt er in seiner Jugendperiode eigentlich selbst ziemlich nahe gekommen war.[13] Diese Methode, die alles gleich leicht und für alle gleich leicht machen will, ist sowohl der Natur der Wissenschaften, als der Natur der verschiedenen menschlichen Seelenkräfte, als endlich auch dem Zweck und Nutzen entgegen, den man von der Erlernung der Wissenschaft haben soll. „Durchs Lernen, durchs schwere Lernen, durchs mühsame, ganze Erfassen üben wir uns, wir bekommen Stärke und Lust mehreres zu fassen, schwereres zu lernen; dahingegen ein Mensch, der sich nie zum captu der Wissenschaft erhebt, sondern dem die Wissenschaft immer ad captum gemacht, d. i. wie Honig und Brei um den Mund des kranken Säuglings geschmiert werden soll, auch nie gesund, nie stark werden wird in Begriffen und Seelenkräften. . . . Was sich nicht erhaschen, nicht ertändeln läßt, das ist für ihn nicht da: der Kern bleibt unberührt, wo nur ein paar Zwiebelschaalen umher sind“ (57).

Nicht zu verwechseln mit der spielerischen Lehrmethode ist die Hereinziehung verschiedener Spiele und ihre Nutzbarmachung für den Unterricht. Durch Leibniz angeregt, der zur Übung der verschiedenen Seelenkräfte schon derartige Spiele (Spiel der Ursachen und Wirkungen, der Hilfsmittel, der Zufälle) vorgeschlagen hatte, betont auch Herder eben im Sinne der Übung als des Kernpunkts im ganzen Unterrichte den großen didaktischen Wert des Spieles (Ähnlichkeit und Unterschied, Sprichwörter u. dergl. m.).[14] Daß übrigens, wenn wir vom Unterricht zur ethischen Erziehung, zur Bildung des Herzens und Charakters übergehen, die Übung nach Herder ihre zentrale Rolle nicht verlieren darf, liegt schon nach dem, was oben über die wahre Sittlichkeit gesagt wurde, auf der Hand. Nur durch stete Übung können Gewohnheiten sich ausbilden, kann den Neigungen eine gute Richtung gegeben werden (273 f.).

Fragen wir uns endlich nach den letzten Gründen dafür, daß der Übung die Hauptrolle in der Erziehung zugewiesen werden müsse, so kann man zunächst an das rein Praktische denken. Da man nicht weiß, welche Kenntnisse und Fähigkeiten der einzelne Mensch einst brauchen wird, so gilt es nur, ihn zur Erwerbung solcher überhaupt geeignet zu machen (271).

Viel mehr am Herzen aber lag Herder ein anderes, ein ideales Moment. Die öffentlichen Schulen haben nicht nur Professionisten und künftige Bürger des Staates, sondern zuerst und vor allem Menschen zu bilden; auf diesen Namen Anspruch hat aber nur der, der alle Fähigkeiten zur harmonischen Ausbildung in sich hat gelangen lassen. Und zwar nicht nur die Fähigkeiten, die und soweit sie dem Menschen überhaupt zukommen, sondern so wie sie gerade im einzelnen Individuum schlummern. Diese Berücksichtigung der Individualität, die natürlich vor allem in der Schule das Durchschauen der einzelnen Schüler durch den Lehrer voraussetzt, verlangt Herder selbst in öffentlichen Schulen, wenngleich er auch die praktische Schwierigkeit, namentlich in größeren Klassen, nicht übersieht (260, 129 ff.). Ausgeschlossen aber wäre ein solcher individualisierender Unterricht von vornherein, wenn sich die Schüler nur rein aufnehmend und nicht vor allem sich selbst betätigend im Unterricht zu verhalten hätten. „Kindisch ists, sich mit fremden Flicken und Lappen auszuschmücken, wenn man ein eignes ganzes Kleid, das unserm Körper gerecht ist, sich selbst schaffen kann und soll. Wahnsinnig ist, sich sein Auge ausstechen oder abstumpfen, um durch ein fremdes Glas sehen zu lernen“ (272).

Aber obgleich Herder auf die Berücksichtigung der Individualität des Schülers den größten Wert gelegt wissen will, so hat er doch den öffentlichen Schulen den Vorzug vor den privaten gegeben, natürlich nur, sofern sie das wirklich sind, was sie sein sollten. Dazu gehört vor allem, daß trotz alles Individualisierens ein „Allgemeingeist“ in jeder Klasse herrsche (128 f.), wie dieser durch stete Mitbeschäftigung aller Schüler der Klasse vor allem erreicht werden könne. Sowie in der Ethik sucht also Herder auch auf pädagogischem Gebiete das individuelle mit dem sozialen Element zu verbinden — eine Tatsache, die nur von neuem den engen Zusammenhang von Herders praktischen Anschauungen mit seiner Metaphysik beweist; entspricht doch jene Verbindung auf praktischem Felde seinem Versuch, Leibniz’ pluralistischen Individualismus mit dem monistischen Pantheismus eines Spinoza (in der Metaphysik) zur Verschmelzung zu bringen.

Anmerkungen

I. Abschnitt

1 Vgl. R. Haym: Herder nach seinem Leben und seinen Werken Berl. 1877, 1880 u. 1885. I. Bd., S. 30 f.

2 Vgl. Paulsen: Imm. Kant. Stuttgart 1898, S. 57 f.

3 Kants gesammelte Schriften, hrsg. v. d. k. preuß. Ak. d. W. I. Abt., 2. Bd., S. 303 ff., spez. S. 309, 311, 312 f.

4 Herders Lebensbild, hrsg. v. seinem Sohne. Erlangen 1845. 1. Bd., I. Abt., S. 134.

5 Haym a. a. O. I., S. 32, 44 ff.

6 Herders Lebensbild S. 135, ferner Erinnerungen aus dem Leben J. G. v. Herders, gesammelt und beschrieben v. M. Karoline v. Herder, hrsg. v. J. G. Müller. 1. Teil. Herders sämtliche Werke. Stuttgart und Tübingen 1827—1830. Zur Philosophie und Geschichte. 20. Bd., S. 67 f. (Mitteilung des Mithörers bei Kant, Kriegsrats Bock in Königsberg.)

7 Brief an Eichhorn. Von und an Herder (Düntzer C). 2. Bd., S. 312.

8 Herders sämtliche Werke, hrsg. v. B. Suphan. Berlin 1877 —, Bd. 17, S. 404, in Hinkunft abgekürzt ohne jede weitere Angabe durch XVII, 404 z. B. bezeichnet.

9 Vgl. XVIII, 326: damit ist also, wie eben angegeben, S. 326 des 18. Bds. der Suphanschen Ausgabe von Herders Werken gemeint.

10 Paulsen a. a. O. S. 66 ff. insbes. S. 68.

11 XXII, 12 f. Die im Texte gesperrt gedruckten Worte sind bei Herder nicht entsprechend ausgezeichnet.

12 Letzteres in einem Briefe an Kant v. J. 1767. Herders Lebensbild I, 2, S. 299 f.

13 Haym a. a. O. I, S. 41 ff.

14 Vgl. mit Kants: „Es ist ganz was anders, Dinge von einander unterscheiden und den Unterschied der Dinge erkennen. Das letztere ist nur durch Urtheilen möglich und kann von keinem unvernünftigen Thiere geschehen." (Akad.-Ausg. 2. Bd., S. 59.) Rousseaus: „Zählen ist etwas anderes als mehrere Dinge nebeneinander sehen." (Im Savoyschen Vikar.) Vgl. auch H. v. Steins Aufsatz: Rousseau und Kant. (Zur Kultur der Seele. Stuttgart und Berlin 1906. S. 343 ff.)

15 Erinnerungen u. s. w. a. a. O. S. 69, resp. 71.

16 Vgl. zum folgenden J. Minor: Joh. Georg Hamann und seine Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode. Frankfurt 1881. Ferner Heinr. Weber: Hamann und Kant. München 1904 und insbes. Rud. Unger: Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens. München 1905, wo sich auch eine dankenswerte bibliographische Zusammenstellung der Hamannliteratur findet.

17 Hamanns Schriften, hrsg. v. V. Gildemeister. 5. Bd., S. 197, resp. 377.

18 Hamanns Schriften, hrsg. v. Fr. Roth. 4. T., S. 328.

19 Hamanns Schriften, hrsg. v. Roth. 1. T., S. 448; auf diese Ausgabe beziehen sich auch die beiden nächsten kurzen Verweise im Text.

II. Abschnitt

1 XXX, 14 ff., insbes. 17. Vgl. auch XVII, 158.

2 XXXII, 3 ff. — Brief der Frau 1789.

3 Abbts Anmerkungen über die deutsche Sprache II, 325 ff. spez. 328.

4 XXXII, 31 ff.

5 I, 363 (3. Sammlung von Fragmenten).

6 II, 250 ff.; der interessante Anfang der Einleitung spez. 257—260.

7 In seiner Kategorienlehre: vgl. IX. und XVI. Abschn.

III. und IV. Abschnitt

1 Vgl. hierzu und zu den folgenden historischen Daten das Nähere bei Haym I, 300—316.

2 IV, 447, 465.

3 IV, 456 ff.

4 Vgl. den Nachruf an Lessing. XV, 501 u. 504.

5 Bezüglich des Einflusses auf den jungen Goethe vgl. „Herder und der junge Goethe", in den Studien zur Goethephilologie v. J. Minor und A. Sauer. Wien 1880, S. 72 ff.

6 Vgl. zum folgenden R. Unger a. a. O. S. 155 ff.

7 I, 150; Mendelssohns Wort: Lit.-Briefe 4. T., S. 365.

V. und VI. Abschnitt

1 Über 3 Jahre lang hatte Hamann keinen Brief von Herder empfangen; der letzte (vor seiner Abreise aus Riga) ist vom 22. Mai 1769, der erste (aus Bückeburg) vom 1. August 1772, in welchem sich Herder

über seine Anschauungen vom Ursprung der Sprache gegenüber seinem Lehrer ausweist. Vgl. O. Hoffmann, Herders Briefe an Joh. Georg Hamann. Berlin 1889, S. 665 ff.

2 Eine vorzügliche und eingehende Darstellung dieser Stellungnahme findet sich bei R. Unger a. a. O. S. 164—182, dem ich hier im wesentlichen auch gefolgt bin.

3 V, 95. (Bei Herder nicht gesperrt.) Vgl. auch XIII, 141.

4 Brief vom 1. August 1772 (O. Hoffmann a. a. O. S. 66).

5 Vgl. Kühnemann, Herders Leben. München 1895, S. 121.

6 Vgl. Haym I, S. 647. Bei Haym findet sich eine eingehende Würdigung aller genannten theologischen Werke von S. 552—654 und 701—708.

7 Herder fiel mit seiner Arbeit zweimal durch; 1775 wurde überhaupt kein Preis erteilt, 1776 erhielt Eberhards Schrift „Allgem. Theorie des Empfindens und Denkens“ den Preis (vgl. Haym I, 664 ff.).

8 Vgl. Herders Aufzeichnung der „Aufgabe“ VIII, 269.

9 Vgl. hier I. Abschn. S. 15.

10 Vgl. Shaftesbury, Untersuchung über die Tugend. 1. Buch, 2. T., 2. Abschnitt in der philosoph. Bibl. 110. Bd. (Ziertmann), 1905, S. 13.

11 So z. B. M. Kronenberg, Herders Philosophie nach ihrem Entwicklungsgang und ihrer historischen Stellung. Heidelberg 1889, S. 55, oder auch Joh. H. Witte, Die Philosophie unserer Dichterheroen. 1. Bd. Bonn 1880, S. 308.

12 In dem Aufsatze „Wie die Philosophie zum Besten des Volkes allgemeiner und nützlicher werden kann“ z. B. erscheint Spinozas Philosophie noch als „ein Gewebe unglücklicher Hypotheses“. XXXII, 32.

13 Ethik. T. 2, L. 16, Z. 2, ferner T. 1, L. 28 und T. 5, L. 29, Anm. Vgl. auch Th. Camerer, Die Lehre Spinozas. Stuttgart 1877; insbes. S. 34.

VII. und VIII. Abschnitt

1 Vgl. Suphan, Deutsche Rundschau 52. u. 57. Bd. Am 12. Nov. 1783 schreibt Goethe an Jacobi: „Von meinem Leben ist es wieder ein schönes Glück, daß die leidigen Wolken, die Herdern so lange von mir getrennt haben, endlich, und wie ich überzeugt bin auf immer, sich verziehen mußten. (Goethes Briefe, Cottasche Auswahl 2. Bd., S. 151.)

2 Vgl. A. Riehl: Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker. Fromanns Klassiker, 2. Aufl., 1898, S. 68, wo auch auf Hegel hingewiesen wird.

3 Ludwig Feuerbach sagt: „Gott war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke.“

4 Hierin sieht auch Lotze (Mikrokosmos 2. Aufl., Leipzig 1869, 2. Bd., S. 86) „die wahre und große Bedeutung der aufrechten Stellung“, ohne

„die Schwärmerei teilen zu können, mit welcher H. fast alle Vorzüge der Humanität aus dieser einen Quelle ableiten möchte".

5 Insbes. Mendelssohn. Den an jener Stelle versuchten Beweis für die Unsterblichkeit der Seele sehe man hier im XIII. Abschnitt S. 140 f.

6 Diese Wendung hat Kant in seiner Rezension des II. Teiles der „Ideen" als zu „episch" beanstandet. I. Kants sämtliche Werke von Hartenstein. 4. Bd. Leipzig 1867, S. 187.

7 Fr. Ratzel hat hier wohl zuerst bewußt an Herder angeknüpft und weiter auszubauen gesucht. (Vgl. Lehmann: Herder in seiner Bedeutung für die Geographie, Berlin 1883.)

8 Vgl. den ausführlichen Bericht von Jacobi selbst in seinem Buche: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Neue verm. Ausgabe. Breslau 1789, S. 1 ff., insbes. auch S. 230 ff.

9 Zu den folgenden historischen Angaben über das persönliche Verhältnis von Jacobi und Herder sehe man das entsprechend überschriebene Kapitel bei Haym II, S. 271 ff.

10 Jacobi (a. a. O. in einer eigenen Beilage S. 335 ff.) sucht Herder gegenüber darzulegen, daß eine Intelligenz ohne Personalität ein Widerspruch in sich sei.

11 Von Herder zitierte Worte Lessings nach Jacobis Bericht (a. a. O. S. 30). Gegen die Betonung und Ausdeutung dieser ganzen Wendung bei Herder polemisiert Jacobi (a. a. O. Beilage V, S. 342 ff.).

12 XVI, 521; namentlich der folgende Satz läßt keinen Zweifel aufkommen: „Wir wollen uns hüten, daß wir nie in diese Gegend der Hyperkritik des gesunden Verstandes gerathen, wo man ohne Materialien bauet, ohne Exsistenz ist, ohne Erfahrungen weiß und ohne Kräfte kann."

13 1797 erschienen Schellings „Ideen zu einer Philosophie der Natur", die schon im Titel eine gewisse Anlehnung an Herder und dessen großes Werk zu verraten scheinen. Gleich in dieser ersten selbständigen Schrift Schellings tritt der Dynamismus und die Polarität als der „große Kunstgriff" der Natur auf, alles durch die entgegengesetzten Kräfte der Anziehung und Abstoßung zu bewirken. — Mit Herder ist ihm ferner gemeinsam der Gedanke einer ideal-teleologisch gerichteten Entwicklung der organischen Naturformen; ihr Ziel ist, wie bei Herder der vernünftige Mensch, das Intelligente. „Die notwendige Tendenz aller Naturwissenschaft ist von der Natur auf das Intelligente zu kommen." (System des transzendentalen Idealismus 1800.)

14 M. Knutzens „Systema causarum efficientium", 1745, dürfte zwar Herder nicht gekannt haben; die historische Vermittlung wurde durch Kant einerseits und Baumgarten (Metaphysica) anderseits hergestellt. Vgl. über die Abhängigkeit des Letzteren von Knutzen: B. Erdmann, Mart. Knutzen und seine Zeit. Leipzig 1876, S. 95 ff.

IX. Abschnitt

1 Tithon und Aurora. XVI, 110 f. Vgl. auch die angegebenen äußeren Umstände: „Zuerst Willkühr der gebietenden Grossen; sodann zu feine Zärtlichkeit und Sorgfalt" (111).

2 Vgl. zu den hier folgenden rein historischen Angaben namentlich Haym II, 7. Buch, 4. Abschn., insbes. von S. 614 an.

3 Dies gilt, seitdem G. Jacobys schönes Buch: Herders und Kants Ästhetik, Leipzig 1907 erschienen ist, nur mehr von der Metakritik; außer Jacoby und vor ihm hatten nur R. Zimmermann: Geschichte der Ästhetik, Wien 1858, O. Pfleiderer: Herder und Kant (Jahrbücher f. prot. Theologie I, 1875, S. 636) und O. Michalsky: Kants Kritik der reinen Vernunft und Herders Metakritik (Z. f. Ph. und ph. Kr., neue Folge, 84. und 85. Bd. [1884]) den Versuch gemacht, Herdern gegenüber Kant gerecht zu werden. [Von den ältesten Rezensionen der Metakritik sei übrigens als billig die eine in den Tübinger gelehrten Anzeigen, 1799, 65. Stück hervorgehoben.]

4 Dagegen hat schon Pfleiderer a. a. O. 638 f. energisch protestiert; trotzdem trifft man diese Anschauung immer wieder.

5 Vgl. Hamanns Brief an Herder vom 27. April 1781. Hamanns Schriften von Roth. 6. T., Berl. 1824, S. 181 und 183.

6 Vgl. O. Hoffmann a. a. O. S. 181.

7 In der ersten Rezension a. a. O. 4. Bd., S. 174 und 171.

8 In einem Briefe an Hamann: O. Hoffmann a. a. O. S. 212.

9 Vgl. die oft und auch hier im I. Abschnitt zitierte Stelle der 6. Sammlung der Humanitätsbriefe. (XVII, 404.)

10 Vgl. die Vorrede zur Kalligone, wo auch die Bezugnahme auf Fichtes Wissenschaftslehre. (XXII, 6.)

11 Vgl. die Zugabe zur Metakritik. (XXI, 328.) Die ausschlaggebende Bedeutung dieser Kantschen Schrift haben mehrere von den ersten Rezensenten der Metakritik richtig erkannt. Vgl. z. B. die Rezension in der Erlanger Lit. Zeitung Nr. 199 und auch die in „Gothaische gelehrte Zeitungen" St. 64. (Abgedruckt in: Mancherley zur Geschichte der metacritischen Invasion. Königsberg 1800 [Verfasser F. T. Rink], S. 246 bezw. 220.)

12 Vgl. XX, 249 und noch andere Stellen, auf die A. Tumarkin (Herder und Kant, Berner Studien zur Philosophie 1896, S. 33) mit Recht hinweist.

13 Gegen diese Scheidung von analytischen und synthetischen Urteilen hatte sich auch schon Hamann in seiner „Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft" (Roth a. a. O. 7. T., S. 7 f.) gewendet.

14 Näher ausgeführt findet man dies in dem 1905 in der philosophischen Gesellschaft in Wien gehaltenen Vortrage des Verfassers „Über Raumvorstellung und Raumbegriff". Wissenschaftliche Beilage der Gesellschaft 1905, S. 79 ff.

15 Diesen Einwurf gegen die Tauglichkeit der bloßen Urteilsformen zur Ableitung der Kategorien hat selbst einer der schärfsten Kritiker der Metakritik als nicht „bloß von der Oberfläche abgeschöpft“ bezeichnet. (Hugo, Ein Beitrag zur Würdigung der Herderschen Metakritik. Gotha 1799, S. 63.) Darüber, daß nicht alle vier Klassen, sondern höchstens Qualität und Modalität aus der bloßen Urteilsform zu gewinnen sind, vgl. auch C. Siegel: Zur Psychologie und Theorie der Erkenntnis. Leipzig 1903, S. 95 ff.

16 Vgl. wieder Schopenhauer, der in seiner Kritik der Kantschen Philosophie von den Kategorien der Modalität sagt, daß sie keineswegs aus dem Verstande, sondern „durch den Konflikt des abstrakten Erkennens mit dem intuitiven“ entstünden, und daß „die Möglichkeit nur im Gebiete der Reflexion und für die Vernunft da sei“. (Sämtliche Werke hrsg. von J. Frauenstädt, 2. Aufl., Leipzig 1891, 2. Bd., S. 549 bezw. 554.)

17 Vgl. XVI. Abschn. S. 182 f. und insbes. die Anmerkung 21 zu S. 188.

18 Vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. Jubil.-Ausg. 1899. 5. Bd., S. 586 ff.

19 Unter Idealismus versteht eben Herder bloß den subjektiven Idealismus; aus diesem Grunde hat ja auch Fichte z. B. Berkeley nicht als Idealisten bezeichnet.

20 Übrigens findet sich diese Zuordnung bei Herder schon im 4. kritischen Wäldchen. (IV, 175.)

21 Schopenhauer z. B. finden wir in der Tat auf dieser Seite, freilich ohne Bezugnahme auf Herder, dessen Metakritik er offenbar gar nicht gelesen hat. Vgl. a. a. O. S. 576 ff. Schopenhauer stimmt auch darin mit Herder überein: „Daß das Zurückgehen zu einer unbedingten Ursache keineswegs im Wesen der Vernunft begründet sei.“ A. a. O. S. 574.

22 Vgl. Paulsen a. a. O. S. 212, Anm.

23 Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Kehrbach. Reclamausgabe, 2. Aufl., S. 384 ff.

24 Dies wird in einem eigenen Aufsatze über Herders Metakritik, der demnächst veröffentlicht werden soll, geschehen.

25 Allerdings ist eben auch Kant in seiner Terminologie vielfach nicht sehr glücklich und recht schwankend gewesen. Auch dies hat schon einer der ersten Kritiker der Metakritik, W. Traug. Krug, Über Herders Metakritik und deren Einführung ins Publikum durch Hermes Psychopompos 1799 (Krugs gesammelte Schriften. 7. Bd., Leipzig 1839, S. 183) in dem gleichen Zusammenhange bemerkt.

26 Daß diese Bedeutung eine wahrhaft originale sei und nicht etwa vielmehr Hamann als Herder zukomme (wie z. B. H. Weber a. a. O. S. 228 meint), ergibt sich deutlich aus der im Text gegebenen übersichtlichen Zusammenstellung der dauernd wertvollen Resultate der Metakritik: von

den positiven Aufstellungen a, b, c findet sich keine, von den negativen 1—6 nur die beiden ersten schon bei Hamann.

27 Am weitesten in dieser Richtung ist vielleicht Kühnemann a. a. O., S. 364 ff. gegangen, der die Metakritik und Kalligone „Krankheitszeichen der allerbedrohlichsten Art“ nennt.

X. Abschnitt

1 In der Vorrede XXII, 7.

2 Vgl. was der junge Herder diesbezüglich gegen Riedels unmittelbares Schönheitsgefühl ohne Urteil und Schluß eingehend ausgeführt hat. (IV, 12 ff.)

3 Vgl. Kritik der Urteilskraft, hrsg. von Kehrbach, Reclamausgabe, § 9, S. 60. Auf die Verschmelzung macht aufmerksam A. Tumarkin in dem Aufsatze „Zur transzendentalen Methode der Kantischen Ästhetik“. (Kantstudien 1906, 11. Bd., S. 348 ff.)

4 Vgl. was Paulsen a. a. O., S. 371, über diese Verwendung des Kategorienschemas sagt: „Verquerer ist niemals ein vorher fertiges, für einen völlig andern Zweck gemachtes Schema einem Inhalt angezogen worden“.

5 Beim jungen Herder dagegen finden wir einmal: „Schönheit der Bilder und das was wir Reize nennen, sind oft ganz umgekehrt.“ (VIII, 93.)

6 Gegen die Interesselosigkeit polemisierte schon der junge Herder, der sie in Riedels „Theorie der schönen Künste“ fand. Vgl. IV, 46 Anm.

7 Vgl. XXII, 143 f., 151 ff.; 130.

8 Kritik der Urteilskraft. § 51, S. 190.

9 David Young, Daniel Webb, Dubos, Helvetius und Mendelssohn vgl. Goldfriedrich, Kants Ästhetik, Leipzig 1897, S. 163 f.

10 Höffding hat dies in seiner „Geschichte der neueren Philosophie“, Leipzig 1896, 2. Bd., S. 114 f. betont.

11 Übrigens hatte Herder selbst früher gemeint (VIII, 182): „Der Vorsteher eines Toll- und Siechhauses gäbe die frappantesten Beiträge zur Geschichte der Genies aller Zeiten und Länder.“

12 Der Behauptung dieser Unabhängigkeit kommt aber der junge Herder selbst nahe, indem er wenigstens wiederholt hervorhebt, daß das Genie sich der Regel nicht bewußt sei. Vgl. IV, 19 und 23: „und unselig wenn ihn (sc. den Dichter) eine Regel störet!“

13 Es ist das ein ähnliches Mißverständnis, wie das, welches in dem Streit um die Willensfreiheit vielfach zu bemerken ist. Gegner des Determinismus fassen diesen als die Anschauung auf, daß das Wollen gänzlich durch äußere Ursachen bestimmt sei, und indem sie mit Recht die Bedeutung der inneren Ursachen hervorheben, bekennen sie sich

zum Indeterminismus, obwohl unter diesem doch die völlige Ursachlosigkeit und Willkür verstanden werden muß.

14 Helvetius: De l'esprit, p. 311. (Vgl. auch Goldfriedrich a. a. O. S. 163.)

15 Kritik der Urteilskraft. § 47, S. 175 f.

16 Kritik der Urteilskraft. § 23, S. 96.

17 Auch hier war Herder in seiner Jugend (1769) ganz anderer Ansicht, da er sich gegen Burke, der Proportion überhaupt als eine „erkünstelte Idee" bezeichnet hatte, wendet und konstatiert, daß das höchste Ideal der Schönheit von der höchsten Richtigkeit der Proportion unabtrennlich sei (VIII, 109).

XI. Abschnitt

1 Die Ankündigung, einen Aufsatz (Aurora), der später in der Adrastea erschien, und „Entwurf zur Aurora", ein vorläufiges Programm, findet man XXIII, 3—16. Die Ankündigung verspricht unter vielen anderen „Kleine philos. Aufsätze . . . den Leser, ohne ihn zu ermüden, zu Gedanken zu wecken und vielleicht hie und da mit einem neuen Gefühl zu beleben". S. 4. Der Entwurf verspricht Philosophie der Welt, in Gedichten: Pope u. a., Geschichte der Philosophie im 18. Jahrh., Tendenz der allgemeinen Vernunft, Lucrez für unsere Zeit, Diderot, Condillac. S. 16.

2 Speziell philosophisches Interesse haben nur die kleinen Aufsätze über Bayle mit der daran anschließenden Beilage „Über Zweifelsucht und Disputierränke", XXIII, 56—96 (für Herders Antiskeptizismus sehr charakteristisch), ferner in geringerem Grade die über J. Locke, „Die Freidenker" und zwei Artikel über „Shaftesbury" (131—155), namentlich der erstere, der vom Prinzipium der Tugend handelt.

3 Sehr beherzigenswert ist, was Herder über die Art und Weise sagt, in der man Gedanken (Pensées) lesen soll. XXIII, 237 ff. Überraschend die Prophezeiung eines Reformators der Oper im 19. Jahrh., der „die ganze Bande des zerschnittenen und zerfetzten Opern-Klingklangs umwerfe" und ein Gebäude aufrichte, „in welchem Poesie, Musik, Action, Decoration Eins sind". XXIII, 336.

XII. Abschnitt

1 Wenn auch Herder selbst gelegentlich (als Theophron zum Abschluß von „Gott") sagt: „Ich halte mich gern an Fußtapfen, die vor mir sind; es fehlet mir auch noch viel, ein Werk entwerfen zu können, auf welches die nothwendige, ewige Wahrheit selbst ihr Siegel drückte." (XVI, 572.)

2 Vgl. z. B. „Die Lebensalter einer Sprache". I, 151. Besonders frappant vom modernen Standpunkt aus klingt die folgende, wenn auch — im Herderschen Sinne genommen — nicht ganz beweisende Stelle: „Das Kind im Mutterleibe scheint alle Zustände durchgehen zu müssen, die einem Erdgeschöpf zukommen können." (XIII, 172.)

3 In einem Briefe an Jacobi äußert Hamann, daß er das princ. coinc. oppos. des Bruno ohne zu wissen warum, liebe. (J. G. Hamanns Schriften von Gildemeister 5. Bd., S. 49.)

4 Vgl. hier XVII. Abschnitt S. 198 f. Es verdient übrigens bemerkt zu werden, daß Herder selbst diese in der modernen Psychologie so beliebten Typen sehr wohl kennt. „Daß aber nicht bei zwei Menschen dieser Sinnenbeitrag an Art und Stärke, Tiefe und Ausbreitung Einerlei seyn kann, bezeugen viele Proben. Gesicht und Gehör, die den meisten Stoff zum Denken geben, sind selten bei einem Menschen in gleichem Grad der Ausbildung und natürlichen Stärke." (VIII, 188.)

XIII. Abschnitt

Die Hauptquellen für diesen Abschnitt sind „Vom Erkennen und Empfinden", „Ideen", 5. Buch, ferner „3 Gespräche über Seelenwanderung" und „Palingenesie".

1 Reiner (materieloser) Geist unbekannt: XIII, 172; Entstehung der Seele: VIII, 176 f.

2 Bezüglich der kunstreichen Verrichtungen der Biene sagt Herder: „Wie dies alles nicht ohne Sinn und Gefühl geschehen kann: so ist es indessen doch nur Bienensinn, Bienengefühl; weder der bloße Mechanismus, den Buffon; noch die entwickelte mathematisch-politische Vernunft, die andre ihnen angedichtet haben." (XIII, 101.)

3 Vgl. XIII, 75 und 84 f.

4 Vgl. den Aufsatz aus Riga „Wahrnehmungen über das Verfahren der Theologen bei Erklärung der Bibel" und anderseits „Vom Erkennen und Empfinden".

5 Schon 1769 in der Aufzeichnung: „Über Leibnitzens Grundsätze von der Natur und Gnade", XXXII, 225 f., dann VIII, 178 und XVI, 547, 459 ff.

6 VIII, 177 f., XIII, 166, und XVI, 522.

7 XIII, 175; vgl. auch XVI, 548 „so kann es ihr in einer Schöpfung... an einem neuen Organ nie fehlen."

8 Fontenelles „Entretiens sur la pluralité des mondes", 1686 und J. Heinr. Lamberts „Kosmologische Briefe über die Einrichtung des Weltbaues", 1761.

9 „Erziehung des Menschengeschlechts." § 95. Lessings sämtliche Werke, Bibl. der Weltlit. 19. Bd., S. 189, dazu Herders „Palingenesie. Vom Wiederkommen menschlicher Seelen". (XVI, 341 ff.)

XIV. Abschnitt

Die Hauptquellen für diesen Abschnitt sind die „Ideen“ und „Gott“.

1 Vgl. dagegen was Herder anknüpfend an Lessings Äußerung über die Vorstellung der Gottheit unter dem Bilde der Weltseele sagt: XVI, 526 ff.

2 Vgl. schon in dem Jugendaufsatze „Grundsätze der Philosophie“ (XXXII, 228).

3 Kein Wunder: z. B. Ideen, Buch 15, Kap. IV. Abgeschlossene Schöpfung: XIII, 177.

4 Diesen Dualismus betont Jodl, Zur Interpretation Spinozas (Festschrift zu Th. Gomperz' 70. Geburtstag), und Geschichte der Ethik, 1. Bd., 2. Aufl., Stuttgart und Berlin 1906, S. 672. Dann vgl. auch C. Siegel, Zur Psychologie u. Th. d. Erk. S. 167 ff.

5 In der „Konfirmations-Unterredung mit Prinzessin Karoline Louise“, 1803. (XXXI, 604 ff.)

6 Vgl. XVI, 475, 479.

7 Z. B. Ideen, Buch 15, Anfang des Kap. V.

8 XIII, 24. — Goethes „Dichtung und Wahrheit“, 1. T., 1. Buch. Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe 22. Bd., S. 30 f.

9 „Sie scheint Alles auf Individualität angelegt zu haben, und macht sich nichts aus den Individuen.“ Goethe, 39. Bd., S. 3. Vgl. übrigens auch: „Leben ist ihre schönste Erfindung, und der Tod ist ihr Kunstgriff viel Leben zu haben.“ Ebd. S. 5.

10 Schon im „Ursprung der Sprache“ tritt dieser Gedanke auf als der einer „umgekehrten Proportion“ (V, 22 ff.), das Wort selbst findet sich einmal XIII, 96 f. Dieselbe Idee spielt bei Shaftesbury als „Ökonomie der Maschine“, und ferner auch in Goethes Naturphilosophie eine große Rolle. Vgl. insb. Goethes A t h r o i s m o s (Metamorphose der Tiere), 2. Bd., S. 250.

11 Vgl. XIII, 90; V, 38 ff.; XIII, 153 f.

12 XIII, 61 steht gegenüber XIII, 320 f.

13 Ideen, Buch 15, S. 335. Die Seitenzahl bezieht sich hier wie in allen folgenden Zitaten aus Buch 15 der Ideen auf den 6. Bd. der S. 229 angeführten Herder-Ausgabe von 1827—1830, da der bezügliche Band (XIV) der Suphanschen Ausgabe leider noch immer aussteht.

XV. Abschnitt

Die Hauptquelle dieses Abschnitts ist das 15. Buch der „Ideen“.

1 Vgl. auch: „Denn das, glaube ich, ist die wahre Metempsychosis und Wanderung der Seele, ... wenn uns ein Genius oder ein Sokratischer Dämon daran zu erinnern scheint, daß der Geist dieses verstorbenen Weisen uns belebe“. (II, 255.)

2 Vgl. insbes. das 4. Naturgesetz im 2. Teil der Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache“. (V, 134 ff.)

3 Fr. v. Bärenbach, Herder als Vorgänger Darwins. Berlin 1877. Dagegen hat schon Witte a. a. O. S. 281 ff. und neuerdings Götz Stellung genommen. (Viertelj.-Schr. f. wissensch. Phil. 1904.) Anderseits kommt soeben A. Hansen („Häckels Welträtsel und Herders Weltanschauung“. Gießen 1907) Bärenbachs Anschauung zu Hilfe, vgl. insbes. S. 14.

4 Vgl. auch in der Vorrede zu Monboddo XV, 185.

5 Vgl. ferner auch die folgende Stelle: „Aus Luft und Wasser, aus Höhen und Tiefen sehe ich gleichsam die Thiere zum Menschen kommen, wie sie dort zum Urvater unsers Geschlechts kamen und Schritt vor Schritt sich seiner Gestalt nähern. Der Vogel fliegt in der Luft: jede Abweichung seiner Form vom Bau der Landthiere läßt sich aus seinem Element erklären; sobald er auch nur in einer häßlichen Mittelgattung die Erde berührt, wird er (wie in den Fledermäusen und Vampyrs) dem Gerippe des Menschen ähnlich. Der Fisch schwimmt im Wasser; noch sind seine Hände und Füße in Floßfedern und einen Schwanz verwachsen; er hat noch wenig Artikulation der Glieder. Sobald er die Erde berührt, wickelt er wie der Manati, wenigstens die Vorderfüße los, und das Weib bekommt Brüste. . . . So gehets aus dem Staube der Würmer, aus den Kalkhäusern der Muschelthiere, aus den Gespinnsten der Insekten allmälich in mehr gegliederte, höhere Organisationen. Durch die Amphibien gehets zu den Landthieren hinauf . . .“ (XIII, 70.)

6 Dieses Beispiel entnehme ich O. Schmidt (Deszendenzlehre und Darwinismus, Leipzig 1873), der mit vollem Recht auf diesen Doppelsinn die Aufmerksamkeit gelenkt hat.

7 Eine eigentümliche Verbindung Lamarckscher Prinzipien mit Grundideen der Selektions- und Migrationslehre findet sich schon in der Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache“. Zur Erklärung der Entstehung der verschiedenen Sprachen benützt Herder den Einfluß äußerer Umstände, der Sitte und Gewohnheit, sowie den Daseinskampf und die Wanderung; durch letztere Faktoren wird der Einwand beseitigt, daß Abänderungen sich kontinuierlich zeigen und den geographischen und ethnographischen Abstufungen entsprechen müßten. (V, 125 bis 131.)

8 Ideen, Buch 15, S. 328: „Mithin vererbte sich das Wesen der Menschheit, die Vernunft, und ihr Organ, die Tradition, auf eine Reihe von Geschlechtern hinunter.“

9 In den drei Gesprächen über Seelenwanderung (vgl. hier XIII. Abschnitt). Der 3. Teil von Kants „Naturgeschichte des Himmels“ ist dieser Idee gewidmet. (Beziehung auf Pope und Haller. Akademieausg. d. Sämtl. Werke Kants, 1. Bd., S. 349 ff., insbes. S. 359.)

10 „Verstand und Güte sind die beiden Pole, um deren Achse sich die Kugel der Humanität beweget.“ (XVII, 120.)

11 Vgl. XIII, 342, 338 f. und 350. „Daß Tausende etwa nur für Einen, daß alle vergangenen Geschlechter fürs letzte, daß endlich alle Individuen nur für die Gattung, d. i. für das Bild eines abstrakten Namens hervorgebracht wären? So spielt der Allweise nicht: er dichtet keine abgezognen Schattenträume; in jedem seiner Kinder liebet und fühlt er sich mit dem Vatergefühl als ob dies Geschöpf das Einzige seiner Welt wäre." (350.)

12 Schon in der Schrift „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" betont. (V, 527.)

13 XIII, 384 und 341. „Was der Staat uns geben kann, sind Kunstwerkzeuge, leider aber kann er uns etwas weit Wesentlicheres, Uns selbst, rauben."

14 Vgl. Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", deren 1. Stück betitelt ist: „Über das radikale Böse in der menschlichen Natur". Kants Werke von G. Hartenstein 7. Bd., S. 613 ff.

XVI. Abschnitt

Die Hauptquellen sind: „Über den Ursprung der Sprache", „Vom Erkennen und Empfinden" und die „Metakritik".

1 Vgl. XXX, 515 f. Den Zweifel will Herder nur vorübergehend (methodisch) gelten lassen; die „permanenten Endzweifler" waren schwächliche kranke Leute. (Beil. zu Bayle, XXIII, 91 ff.)

2 A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. 1. Bd., Leipzig 1876, S. 300 ff.

3 Vgl. XXXI, 83.

4 Vgl. insbes. VIII, 99: „Ein Fühlender ist am wenigsten Idealist", womit in scheinbar direktem Widerspruch (VIII, 97): „Ein Fühlender ist also ein Idealist durch den Sinn". Dieser Widerspruch löst sich dadurch, daß für Herder die Idee das wahrhaft Reale ist (XX, 66, 300), und dieses letztere kann sinnlich noch am ehesten durch den Tastsinn erfaßt werden, wie weiter unten auch im Text hervorgehoben wird.

5 Vgl. VIII, 97; V, 64 ff.; XIII, 304.

6 XIII, 292; vgl. auch was Herder über den Elefanten und die Rolle seines Rüssels sagt. (XXII, 118; XIII, 137.)

7 XXII, 179 ff. Herder erinnert auch daran, daß das Gehörorgan am tiefsten ins Innere des Hauptes reiche und daß „wir fast mit unserm ganzen Körper hören".

8 V, 61 ff.; vgl. auch hier im IV. Abschnitt S. 42.

9 C. Siegel, „Über Raumvorstellung und Raumbegriff" a. a. O. S. 81.

10 Vgl. z. B. den Ausgangspunkt der „Plastik", VIII, 4 ff.

11 Vgl. C. Siegel a. eb. a. O. S. 82 ff.

12 XXI, 51 ff.

13 Vgl. XV, 526: „Blos die Mittheilbarkeit, die Communicabilität unsrer mehreren Sinne gegen einander und die Harmonie zwischen ihnen, auf welcher diese Mittheilung ruhet; nur sie macht die innere Form oder die sogenannte Perfectibilität des Menschen. Hätten wir nur Einen Sinn und hingen mit der Schöpfung gleichsam nur von Einer Weltseite zusammen, wäre kein Umsatz der Sachen in Bilder, der Bilder in Worte oder andre Zeichen für uns möglich: so lebe wohl Vernunft des Menschen!" und XIII, 125.

14 XIII, 139; VIII, 196 ff.; XXX, 509.

15 Vgl. den ganzen Abschnitt „Vom Ursprung und der Entwickelung menschlicher Verstandesbegriffe" in der Metakritik. (XXI, 82 ff.) Den Ausdruck „spontan" will Herder allerdings nicht gebraucht wissen. (XXI, 88 f.)

16 Vgl. z. B. XXI, 86 f. und XIII, 184. Auch Goethe hatte eine ganz ähnliche Anschauung: Sondern und Verknüpfen zwei unzertrennliche Lebensakte, wie Aus- und Einatmen oder wie Systole und Diastole. (Z. B. 39. Bd., S. 233, 40. Bd., S. 83 und 30. Bd., S. 344.)

17 Diese Anschauung in ihrer Bedeutung für die ganze Erkenntnispsychologie und -theorie zu erweisen, bildet die Grundaufgabe in C. Siegels Buch „Zur Psych. u. Th. d. Erkenntnis".

18 „Ethik", T. 2, L. 40, 2. Anmerk.

19 Vgl. insbes. Comtes Dreistadiengesetz und Hegels dialektische Methode.

20 Kritik der reinen Vernunft § 11, 2. Anmerk. Kehrbach S. 99.

21 XXI, 111 f.; vgl. auch den 1906 vom Verfasser in der philosophischen Ges. zu Wien gehaltenen Vortrag: „Die Kategorienlehre in Herders Metakritik", der in der nächsten wissenschaftl. Beil. der Gesellschaft erscheinen wird.

22 VIII, 9; vgl. auch VIII, 122 f.

23 XXIII, 94, XIII, 362; vgl. auch XIII, 145 f.

24 XXI, 52. Unter den ersten Kantschen Kritikern der Metakritik hat diese Charakteristik namentlich verspottet: Hugo, Beitrag zur Würdigung der Herderschen Metakritik. Gotha 1799.

25 Die bezügliche Betrachtung bildet den Ausgangspunkt der Abhandlung: „Vom Erkennen und Empfinden." „Aber wie? ist in dieser ‚Analogie zum Menschen' auch Wahrheit? Menschliche Wahrheit gewiß, und von einer höhern habe ich, so lange ich Mensch bin, keine Kunde." (VIII, 170.)

26 XXI, 171; vgl. auch hier IX. Abschnitt S. 91.

27 XIII, 156, und insbes. 68: „Man könnte, wenn man die ihm (dem Menschen) nahen Thierarten mit ihm vergleicht, beinah kühn werden zu sagen: sie seyn gebrochene und durch katoptrische Spiegel auseinander geworfne Stralen seines Bildes." Nach Lor. Oken ist das Tierreich der in seine Bestandteile auseinandergelegte Mensch. (Lehrbuch der Naturphilosophie, 1809.)

28 XIII, 126.

29 Giordano Bruno, Vom unendlichen All und den Welten, 1584, hrsg. von Kuhlenbeck. Jena 1904, S. 11.

XVII. Abschnitt

Die Hauptquellen sind das „4. kritische Wäldchen", die „Plastik" und die „Kalligone".

1 Vgl. Lotze: Geschichte der Ästhetik in Deutschland. München 1868, 1. Kap. insbes. S. 12.

2 II, 249 ff.; vgl. auch II Einleit., S. V f.

3 Vgl. auch VIII, 99: „die simpelste Naturlehre des Schönen".

4 Schon im „Reisejournal" will Herder an Stelle der Logik eine Experimental-Seelenlehre der obern Kräfte gesetzt wissen. (IV, 384.)

5 Vgl. IV, 39 f. und XXII, 207; ferner 211 ff.

6 Diesen Ausdruck „Proteus des Geschmacks" wendet schon Kant an in seinen „Beobachtungen über das Schöne und Erhabene".

7 Vgl. hier X. Abschnitt, S. 116 ff.

8 Kr. d. Urteilskr. § 17, S. 80.

9 Vgl. IV, 46, 126 f. und 154.

10 Fechner: Vorschule der Ästhetik. Leipzig 1876. I. Die Ästhetik von Oben und von Unten.

11 Kr. d. Urteilskr. § 51, S. 195 und § 53, S. 202.

12 Vgl. Suphan: Goethe und Herder. Deutsche Rundschau 52. und 57. Bd.

13 Auf die „Frage, ob die Musik jede Kunst, die am Sichtbaren haftet, an innerer Wirksamkeit übertreffen werde?" antwortet Herder. „Sie muß sie übertreffen, wie Geist den Körper: denn sie ist Geist, verwandt mit der großen Natur innersten Kraft, der Bewegung. Was anschaulich dem Menschen nicht werden kann, wird ihm in ihrer Weise, in ihrer Weise allein, mittheilbar, die Welt des Unsichtbaren." (XXII, 187.)

14 Vgl. VIII, 30 ff.; IV, 176 ff.; XXII, 266 ff.; endlich IV, 193 ff.

15 Im vierten kritischen Wäldchen; vgl. hier im Text S. 22 f.

16 VIII, 70; fast wörtlich wiederholt XXII, 49.

17 Hier hat Herder insbes. Hogarth im Auge, den er auch eigens erwähnt. (XXII, 45.)

18 Vgl. zum folgenden insbes. VIII, 64 und XXII, 41 ff.

19 Vgl. XXII, 86 mit VIII, 49.

20 Vgl. damit die ziemlich gegensätzliche Auffassung, welche Schopen. hauer gelegentlich in dieser Beziehung äußert.

21 Namentlich K. Groos (Einleitung in die Ästhetik, Gießen 1892) hat die innere Nachahmung zum Mittelpunkt der Ästhetik gemacht, indem er sie als den „Kern alles ästhetischen Genießens" zu er-

weisen sucht. Dabei hat Groos auch aut Herder (und zwar auf eine Stelle über Musik) hingewiesen (S. 86); allein für Herder ist diese Nachahmung jedenfalls noch nicht der Kern, sondern nur eine notwendige Voraussetzung des ästhetischen Genießens.

22 Diese Doppelheit des Prozesses ist namentlich an folgender Stelle der Plastik schon zum Ausdruck gebracht: „Jedes Beugen und Heben der Brust und des Knies, und wie der Körper ruht und wie in ihm die Seele sich darstellt, geht stumm und unbegreiflich in uns hinüber: wir werden mit der Statue gleichsam verkörpert oder diese mit uns beseelet.“ (VIII, 60.) Noch genauer wären eigentlich drei Stadien zu unterscheiden: 1. unsere äußerliche Nachahmung („Verkörperung“), 2. unser inneres Erlebnis und 3. dessen Projektion in das ästhetisch Beschaute („Beseelung“).

23 Vgl. noch: „Z. E. bei einem schönen Landgute rausche ich mit dem Winde und werde belebt: rieche und dufte mit den Blumen, zerfließe mit dem Wasser, schwebe im Blau des Himmels; da alle Gefühle! Im Sand nur Eins! Selbst der Schotte nimmt Feld, Moos, Quelle, Strom, Weidegras, Steine, Berge, Hügel zu Hülfe; er saust, braust, regnet, zieht mit Wolken u. s. w.“ (VIII, 101.)

24 In einem kleinen Artikel über Burke (Neue Hamb. Zeitung. 24. St. 1769, VIII, 109) sagt Herder: „Herr B. macht die richtige Anmerkung, daß die Würkung der Schönheit angenehm sei, mit andern Worten, daß sie Liebe oder der Liebe ähnliche Empfindungen erzeuge. Aber wenn er diesen Satz umkehrt, so irrt er sicherlich. Nicht Alles, dessen Würkung Vergnügen oder Liebe ist, darf Schönheit genannt werden. Eine gute Mutter liebt auch ein häßliches Kind, selbst wenn sie klug genug ist, es nicht für schön zu halten. Oft wirkt sogar die Häßlichkeit stärker auf unsre Liebe, als die Schönheit, ohne daß deßwegen in unsern Begriffen von der letztern die geringste Veränderung vorgeht.“ Vgl. auch eine Bemerkung des jungen Herder, wonach weder der Hagestolz noch der liebende Jüngling ein kompetenter Schönheitsbeurteiler sein kann. „Blos der mittlere zwischen beiden, bei dem der Taumel der Jugendgefühle zum sanften Schlummer niedersinkt, ist der Urtheiler, dessen Scherbe gilt.“ (XXXII, 18.) — Diese höchst beherzigenswerte Einschränkung des Zusammenhangs von Schönheit und Liebe hat erst neuerdings wieder W. Jerusalem in seinem Versuche, eine biologische Begründung der Ästhetik zu geben, außer acht gelassen. (Einleitung in die Philosophie, 3. Aufl., Wien und Leipzig 1906, S. 179.)

25 Diese zweite Bedingung hat Zimmermann a. a. O. S. 442 unberücksichtigt gelassen, wenn er Herdern einen „beinahe komischen Zirkel“ vorwirft, indem als Schönheit nicht der Ausdruck der Virtualität, sondern schließlich der schöne Ausdruck derselben erscheine.

26 Es könnte vielleicht scheinen, als ob die hier behauptete Fundierung der Herderschen Ästhetik in seiner Metaphysik im Widerspruch stünde mit dem induktiven Charakter jener Disziplin (der Ästhetik „von

unten"). Allein beachtet man, daß jedes induktive Verfahren nach leitenden Ideen erfolgen müsse, so wird jenes Bedenken schwinden: Die Ideen, welche Herder leiteten — bewußt oder unbewußt —, entstammten eben seiner Metaphysik. Damit soll allerdings nicht bestritten werden, daß umgekehrt seine Metaphysik in gewissem Sinne durch ästhetische Anschauungen oder vielleicht noch besser ästhetische Erfahrungen beeinflußt gewesen sei.

27 Vgl. VIII, 104 mit dem, was Volkelt über Schopenhauer bezüglich der Rechtfertigung seiner Ausdehnung des Willensprinzips auf die gesamte Natur sagt: „Ohne die intuitive Versenkung in die Natur- und Menschenwelt, ohne gefühls- und phantasiemäßiges Sichhineinleben (bei Volkelt nicht gesperrt) in ihre Gestalten und Vorgänge würde ihm nicht die unerschütterliche Gewißheit von dem Willen als dem innersten Kern der gesamten Welt zu teil geworden sein." (J. Volkelt, Arthur Schopenhauer. Stuttgart 1900, S. 153.)

XVIII. Abschnitt

Die Hauptquellen sind das „Reisejournal" und die „Schulreden".

1 Vgl. mit der 1779 verfaßten, von der bayr. Akad. preisgekr. Arbeit (IX, 290 ff.) und übrigens auch mit „Kalligone" (XXII, 308 ff.) die Reden: „Vom Begriff der schönen Wissenschaften insonderheit für die Jugend" (1782?) und „Vom ächten Begriff der schönen Wissenschaften und von ihrem Umfang unter den Schulstudien" (1788). (XXX, 72 ff., bezw. 142 ff.) Insbesondere findet man da überall die Charakteristik: Schöne Wissenschaften sind menschheitbildende Wissenschaften. (Vgl. übrigens auch Haym II, S. 116.)

2 Erinnerungen aus dem Leben J. G. v. Herders, 3. Teil, S. 126. Die Schrift geg. Kr. d. prakt. V. sollte als dritte erscheinen: „Den dicksten Knoten und meine stärksten Pfeile habe ich noch zurück".

3 Nicht wörtlich zitiert, vielmehr hier stilistisch analog den Kantschen Formeln abgeändert. Vgl. XXII, 278 f.

4 Vgl. auch XVII, 153: „Wir tragen alle ein Ideal in und mit uns, was Wir seyn sollten, und nicht sind."

5 Vgl. Vom Genius einer Schule, 1793. (XXX, 191 f.) Diese Vorstellung vom Genius oder Dämon, die von Herder auf den jungen Goethe übergegangen sein dürfte, ist eine Lieblingsidee schon in seiner Jugendzeit gewesen, wie z. B. zwei in den Erinnerungen (I, S. 47 ff.) abgedruckte Gedichte aus den Jahren 1762 (?) und 1764 zeigen.

6 Gelegentlich wirft Herder freilich Shaftesbury, an dessen Moral er sich doch im allgemeinen anlehnt, vor, er habe diese zu liebenswürdig gemacht, und man müsse doch zum alten Wort Gottes zurückgehen: „Du sollt, du sollt nicht." (XVII, 158.)

7 Vorgegriffen; denn Herders Anschauung findet sich schon in der 1779 verfaßten (1781 veröffentlichten) Preisarbeit, wie es in den folgenden Zeilen des Textes belegt erscheint. Das Zusammengehen Schillers mit Herder hängt mit der gemeinsamen Beeinflussung durch Shaftesbury zusammen.

8 IX, 296. Von Herder 1779 geschrieben. Schillers „Künstler" sind im Herbste 1788 gedichtet, Anfang 1789 umgearbeitet worden. Vgl. Schillers Sämtliche Werke. Säk.-Ausg. Vgl. 1. Bd., S. 334 Anmerk.

9 Vgl. IV, insbes. 381, 385 f., 447 ff.

10 Die Schuldidaktik Herders behandelt eine reiche Literatur. Vgl. darüber den Art. „Herder" in Reins Handbuch der Pädagogik. Einen Vergleich seiner pädagogisch-didaktischen mit unseren modernen Anschauungen findet man in dem Aufsatze: „J. G. Herder und der moderne Unterrichtsbetrieb an unseren Mittelschulen." (Zeitschr. f. österr. Gymnasien 1906, V. Heft.)

11 IV, 372—400. Dieser Teil des Journals wurde zuerst als „Ideal einer Schule" (Beil. zu den Schulreden) von G. Müller veröffentlicht. (XII, 269 ff.)

12 Hier kommt insbesondere in Betracht „Von Schulübungen", 1781 (XXX, 60 ff.), „Von Schulen als Übungsplätzen der Fähigkeiten der Seele", 1799 (XXX, 253 ff.) und von der „Verbesserten Lehrmethode unsrer Zeit", 1780. (XXX, 52 ff.)

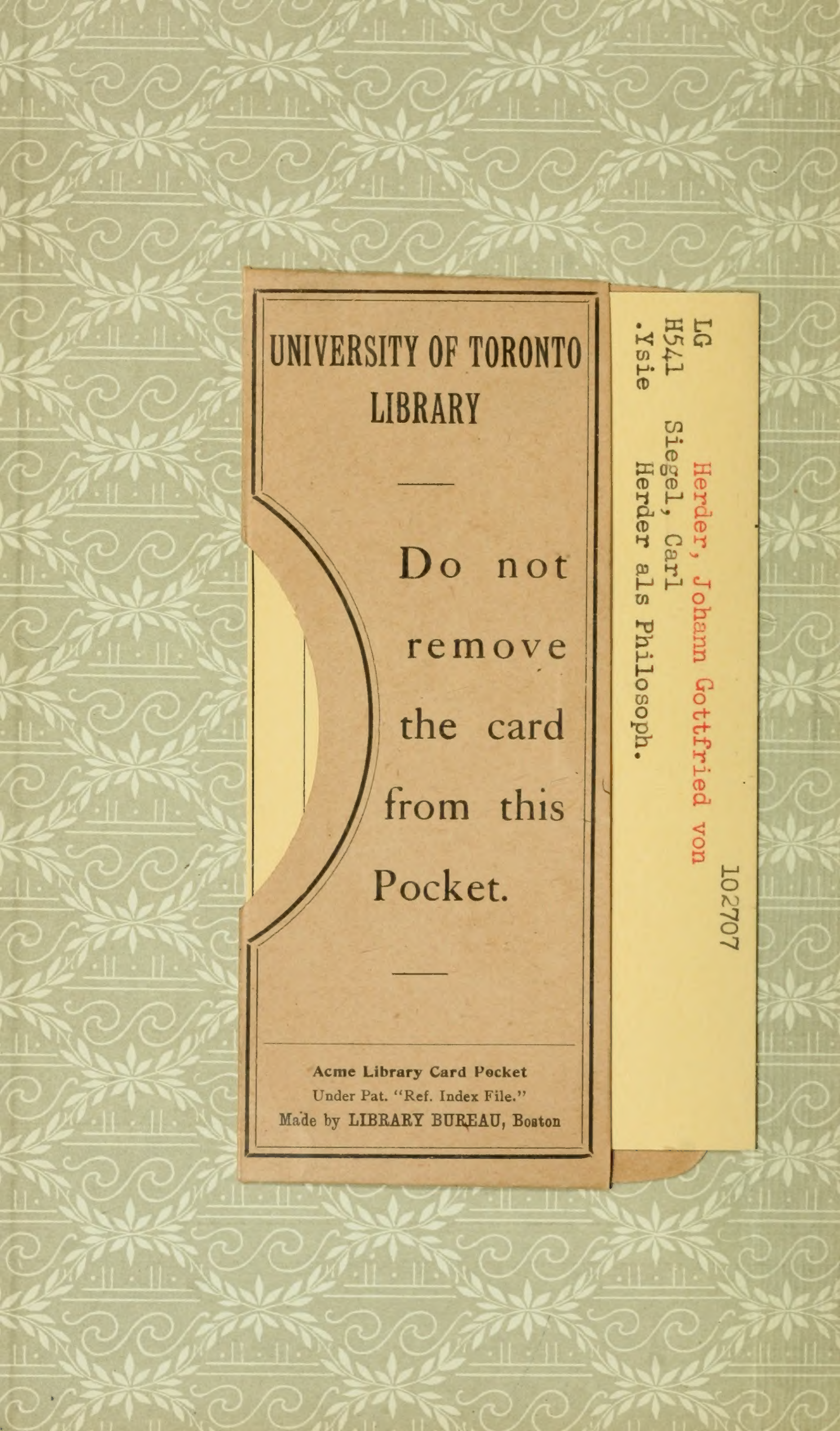
13 Vgl. XXX, 55 und 73 ff.

14 XXX, 258 f. Leibniz' Bemerkungen über das Spiel ist der Humanitätsbrief 61 gewidmet. (XVII, 331 ff.)









UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not
remove
the card
from this
Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU, Boston
LG
H541
.Ysie
Herder, Johann Gottfried von
Siegel, Carl
Herder als Philosoph.
102707

